GIOVANNI BUSNELLI S. I.

L'ORDINAMENTO MORALE

DEL

PURGATORIO DANTESCO

2ª edizione riveduta ed ampliata

ROMA
"CIVILTÀ CATTOLICA"
Via Ripetta 246
1908

Estratto dalla *Civiltà Cattolica*

A

FRANCESCO FLAMINI

MIO VENERATO MAESTRO

DEL PENSIERO DI DANTE

PROFONDO INDAGATORE

Alle nostre ricerche sopra la concezione del Purgatorio che manifestano l'architettura fisica e simbolica del secondo regno segue qual necessario complemento quest'altro studio che ne chiarisce l'architettura morale. L'argomento, benchè vivo, non è campo di ardente polemica come quello dell'Inferno, da noi trattato nel *Giornale dantesco* e in un opuscolo della Biblioteca *storico-critica della letteratura dantesca*. Le sentenze altrui intorno all'ordinamento morale del Purgatorio ci sono note, ma nel nostro studio evitiamo ogni polemica diretta, paghi di proporre la nostra interpretazione, non come nuova o diversa dall'altre, che non potrebbe al tutto essere, ma quasi una discussione scientifica fondata su argomenti nuovi e, a parer nostro, efficacissimi e perentorii per l'intelligenza del concetto dantesco, o, se meglio garba, quasi una sintesi logica di quel po' di buono che fu detto e che si potrebbe dire da chiunque si desse la briga di frugare, come abbiamo fatto noi, nei polverosi volumi degli scrittori medievali. Lì, tutti ne convengono, stan riposte le fonti della genesi dell'oltremondo dantesco, e lì l'Inferno, il Purgatorio, e anco il Paradiso, per quel che fin d'ora le nostre ricerche ci consentono d'asserire, trovano la loro più sicura e ragionevole spiegazione. Fra le fonti

l'Aquinate è certo la precipua. Nè ciò è detto per fissazione nostra, ma per una persuasione ingeneratasi e radicatasi in noi dallo studio largo e comparativo de' diversi autori, che poteano essere alla mano dell'Alighieri. Il quale se vide, non ha dubbio, molti libri e molte cose, e di tutto, più o meno, seppe giovarsene; il miglior succo però lo trasse dal principe degli Scolastici e da alcuni altri pochi. ma valenti pensatori.

Un tal fatto, se non altro, risulterà da questo lavoretto, germano di altri, a' quali benevoli critici già fecero buon viso. Se dalle nostre nè lievi nè brevi indagini ne verrà qualche lume all'esegesi dantesca, crederemo non gittata ogni nostra fatica, anche ulteriore, ma il merito è in gran parte dovuto al retto indirizzo critico e letterario, di che ci fu maestro, colla voce autorevole e col luminoso esempio, l'amico nostro ed illustre dantista, il prof. Flamini dell'Università di Padova, al quale godiamo di poter qui rinnovare i segni della nostra lode e riconoscenza.

Roma, 22 ottobre, 1907.

G. Busnelli.

L'ORDINAMENTO MORALE DEL PURGATORIO DANTESCO

I.

I critici e la costruzione morale dell'Inferno e del Purgatorio di Dante. Nostro intento in questo studio.

Pelago risonante di tempeste è, se in altri tempi mai, nell'ora presente della fortuna di Dante, la prima Cantica del divino poema, massime in quel che riguarda il suo ordinamento; tante sono le sentenze che ci vengono al cozzo. Ma nel Purgatorio, ove anco il genio dantesco, che lasciá dietro a sè mar sì crudele, è più chiaro ed esplicito nelle linee del suo disegno, regna maggiore, se non perfetta, tranquillità d'accordi. Onde pur nel campo delle dispute calzan un pochino que' versi:

> Ahi! quanto son diverse quelle foci
> dalle infernali; chè quivi per canti
> s'entra, e là giù per lamenti feroci!

Nel mare del secondo regno oltramondano non incontreremo quindi grossi marosi, nè venti implacabili, ma onde placide, leggiere, cavalcate da zefiri e venticelli, che a' raggi del sole fan tremolar la marina.

Chiaro infatti è l'ordinamento del Purgatorio, quale ci viene offerto dall'Alighieri per bocca di Virgilio, là sulla cornice degli accidiosi, quando ei rimase affisso dal sentirsi

> la possa delle gambe posta in tregue[1].

Ma codesta chiarezza, sì limpida e trasparente, a detta de' dantisti, anche di maggior grido, è tutta cosa, stiamo per dire, soggettiva del poeta, perspicua e fulgida per la sua mente, ma a noi ricercatori del recondito suo lavorìo intellettuale, oscura nelle sue fonti e nel secreto intreccio de' suoi raziocini.

[1] *Purg.* XVII, 73.

Di qui le critiche più o meno velate e aperte alla teorica dantesca dell'amore e delle sue sottopartizioni, a cui ultimamente fece eco, lanciando come un dardo da Parto, il prof. D'Ovidio, ingenuamente fuorviato da qualche studioso ch'ei battezza di solerte, là dove scrive ch' « è superfluo mettersi a criticare quest'analisi scoprendone i lati deboli » [1]. Anzi al Ronzoni parve « questione più che oziosa, impossibile a risolversi » il ricercare « da quale de' filosofi cristiani l'Alighieri abbia preso l'ordine con cui dispose i sette vizi ». Tuttavia la speranza di scoprir paese tanto attrae che nemmen lui seppe tenersi che non desse « una corsa ne' campi fioriti delle congetture, per iscoprire, se ci è dato, il fonte finora inesplorato del triplice errore dell'affetto che è il principio distributivo del Purgatorio » [2].

Quanto alla dottrina, si osò accusare il divino poeta d'aver sacrificato l'esattezza filosofica all'euritmia, scolpandonelo poi perchè non iscriveva un trattato di morale, ma coloriva una mirabile fantasia poetica. Eppur il poeta-teologo non meno badava alla norma scientifica, che gli paresse più sicura, di quel che alle leggi dell'estetica e della fantasia. Che nell'incarnar una verità filosofica o teologica in un simbolo imaginario, in una figurazione poetica, in una pittura o plastica da parlare a' sensi esterni, la materia talvolta non gli rispondesse all'intenzion dell'arte e del pensiero, niun lo nega; però l'esiger il pieno accordo del velo col vero dall'ardimentoso artista, che talvolta pur trema sotto il ponderoso tema, è un misconoscere i limiti della nipote di Dio e degli umani conati.

Dove poi, non la fantasia, ma l'intelletto del poeta entra in iscena e, senza velami di simboli, si studia di proporre lo schema etico generale del secondo regno, non si può supporre che, potendolo fare consono più che mai alla dottrina più ricevuta, volesse, come « nocchier ch'a

[1] *Il Purgatorio e il suo preludio,* Milano, Hoepli, 1906, pag. 193.

[2] D. Ronzoni, *Minerva Oscurata,* Milano, Manzoni, 1902, pag. 197-198.

sè medesmo parca » [1] ricercarlo con meno diligenza di quel dell' Inferno, esponendosi al pericolo di perder fama fra i solerti scrutatori del vero, coevi e postumi. Non che l'Alighieri non fosse libero ne' suoi pensamenti e in più d'un punto non si straniasse dallo Stagirita e dall'Aquinate, dove ragione od opinione propria il movesse, ma, quel che ci ha sapor di forte agrume, si è il pretendere che proprio a sostener i cardini supremi, su cui s'aggirano le grandi linee delle sette cornici, egli non ponesse sì massiccio e saldo fondamento, da durar immobile e intatto agli assalti della critica ragionevole e ragionata di chi avesse respirato la vivida aura delle Scuole. Ond'è che, nell'esegesi dantesca, per parte nostra accogliamo con gratitudine quel più e quel meglio che poderosi, o fortunati esploratori ci offrono alla considerazione [2], tanto sol che la loro non lieve erudizione e scienza sorretta da una critica guardinga e temperata, ci rassicuri del merito delle loro ricerche, vuoi storiche ed estetiche, vuoi scientifiche e tradizionali, e ci salvi da quella superficialità d'indagine che ci sciorinò davanti trovate e interpretazioni più fantastiche che oggettive, più distraenti dal retto cammino, che ravvianti alla conquista del vero, il quale certo non è tutto di là a venire, ma, la mercè di sagaci e dotti sforzi, in gran parte già è di sotto al velame brillato agli occhi de' moderni dantisti.

Nello studio che imprendiamo sopra l'ordinamento morale del Purgatorio noi non vogliam portar legna al bosco,

[1] *Par.*, XXIII, 69.

[2] Cf. F. D' Ovidio, *Studi sulla Divina Commedia,* Milano, 1901 ; *Il Purgatorio e il suo preludio,* Milano, Hoepli, 1906; P. Perez, *I sette cerchi del Purgatorio*, Milano, Cogliati, 1896; F. Flamini, *I significati reconditi della Commedia,* Livorno, Giusti; I, 1903, II, 1904; G. Pascoli, *Minerva Oscura*, Livorno, Giusti. 1898; e gli altri due Volumi di lui; *Sotto il Velame* (Messina, 1900); e *La mirabile visione* (Messina, 1902); E. Moore, *Studies in Dante,* Oxford, S. I, 1896; S. II, 1899; S. III, 1903. C. Fioretto, *Prolegomeni allo studio della D. C.*, Città di Castello, Lapi, 1901.

Di altre trattazioni di minor conto intorno al *Purgatorio,* come quella del Filomusi-Guelfi (*Giornale Dantesco,* V, p. 262 e segg.), ci verrà forse il destro più avanti di farne un cenno.

ma con nuovi raffronti e ricerche chiarire i dubbi che l'avviluppano, e dissipar le immeritate accuse gettate contro al divino poeta. Nè crediamo di far cosa discara a' nostri lettori, amici di Dante, se ci proviamo di tranquillar l'onde che ancor increspano la marina del secondo regno dantesco.

II.

Le tre regioni dell'isola del Purgatorio. — Purificazione della volontà, della memoria e dell'intelletto. — Le linee aristoteliche dello schema fondamentale. — La negligenza, abito ritraente dal bene; i vizi capitali, abiti inclinanti al male.

Dalle falde della sacra montagna a' fiumicelli della divina foresta il Purgatorio dantesco è tutto purificazione e rinnovamento, ordinato a ricondurre l'umana creatura in quel felice stato di perfezione morale, donde per la prima colpa miseramente rovinò. Disordinata la volontà per la malizia, piena la memoria di fantasmi e ricordi del mal fatto, oscurato l'intelletto nel giudizio del vero e del bene, non può la rinnovazione dell'uomo, predestinato a salute, avvenire se non deponendo la vetustà della colpa, e purgando le caligini oscuranti l'immagine divina, che, sigillo della Trinità increata, deve rifulger negli atti e nelle potenze spirituali dell'anima, e, particolarmente nella memoria, intelligenza e volontà [1].

Queste son le facoltà o virtù, sebbene la memoria non sia altra potenza dall'intelletto, che perdurano nell'anima separata; ed a purificarle e rinnovellarle, tutta è diretta la concezione penale e restaurativa del Purgatorio dantesco.

Dalla piaggia ove aspettano i morti in contumacia della Chiesa alla cornice fiammante dei lussuriosi, col morso della pena e coll'esercizio della meditazione e della preghiera si vien purgando la volontà da ogni macchia, sicchè risa-

[1] Cf. S. Tommaso, I, q. 94, a. 7. S. Agostino, *De Trinit.* l. X, c. 11-12; l. XIV, c. 7.

nata e monda, rimane in fine svincolata da ogni laccio, e pronta a volar su in cielo.

> Della mondizia *sol voler* fa prova,
> che, tutta libera a mutar convento,
> l'alma sorprende e di *voler* le giova.

Codesta « libera volontà di miglior soglia » [1], che per l'anime purganti è frutto della compiuta purgazione, viene a suo modo conseguita ancor da Dante nella salita delle sette cornici, di che l'ammonisce, giunto in sul grado superno, Virgilio, con queste parole:

> Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
> e fallo fôra non fare a suo senno:
> perch'io te sopra te corono e mitrio [2].

Ma, cancellata la colpa e soddisfatta la pena, mentre la volontà nella purificazione del male e nel rafforzamento del bene riveste la propria perfezione, resta tuttavia nella memoria, quasi reliquia del peccato, il suo mesto ricordo, con l'obblìo di molte opere buone già compiute in vita: due nei ed ombre che offuscano lo splendore dell'anima omai purificata. A detergere tali macchie zampilla in vetta al sacro monte « una fontana salda e certa »,

> che tanto dal voler di Dio riprende
> quant'ella versa da due parti aperta.
> Da questa parte con virtù discende
> che *toglie altrui memoria del peccato;*
> dall'altra *d'ogni ben fatto la rende.*
> Quindi Lete, così dall'altro lato
> Eunoè si chiama e non adopra,
> se quinci e quindi pria non è gustato [3].

In questi due rivi l'anime e Dante stesso, diposto ogni pensiero della colpa e sol del bene rinverdita la ricordanza, risanano e purificano la memoria e la rivestono di quella perfezione, onde già gode la volontà.

[1] *Purg.* XXI, 61-63; 69.
[2] Ivi, XXVII, 139-142.
[3] Ivi, XXVIII, 124-132.

A sanar infine l'ignoranza della mente l'anime salgono alla visione di Dio: nel caso invece di Dante, s'adopra Virgilio per quanto può vedere la ragione. Se non che la scuola di lui, parca di lume e di dottrina, si tien paga a rischiarare e additare la via di purgazione al discepolo, e men si studia d'istruirlo di nuove verità, che non di scioglierlo dagl'impacci di vecchi errori e camparlo da nuovi.

Arrivati, infatti, alla soglia del paradiso terrestre, il maestro, come una guida che s'arresta per non ismarrirsi o lì per lì diventi miope, gli dice:

> figlio, sei venuto in parte
> ov'io per me più oltre non discerno [1].

Ma all'umano Virgilio succede poi nel magistero la divina Beatrice, e, sul cominciar delle sue lezioni, là nel paradiso terrestre, alle difficoltà del suo amico, risponde che quinc'innanzi gli parlerà più chiaro e senz'enigmi:

> Veramente oramai saranno nude
> le mie parole, quanto converrassi
> quelle scoprire alla tua vista rude [2].

Perchè Dante, salendo al cielo con la sua Donna, ha seco ancora di quel d'Adamo e non è comprensore, ma viatore. La verità quindi non si svela a lui in tutta la semplice e perfettissima unità dell'Essenza divina, come accade all'anime, che giungono l'aspetto loro col valor infinito, ma di cielo in cielo, di luce in luce, a poco a poco, nuovi raggi di verità, e gaudi di beatitudine brillano, sotto la guida di Beatrice, alla mente del mistico pellegrino oltramondano, che s'innalza, si sublima, s'imparadisa col crescere degli splendori e coll'intrecciarsi meraviglioso dei simboli e delle figure, pallide imagini dell'Eterno Vero, finchè, dall'« abbondante grazia » viene elevato un istante a contemplar la fonte stessa d'ogni verità, a « ficcar lo viso per la luce eterna » [3], toccando così il colmo della

[1] *Purg.* XXVII, 128-129.
[2] Ivi, XXXIII, 100-102.
[3] *Par.* XXXIII, 82-84.

perfezione intellettuale, cui talvolta la benigna mano di Dio degnò sollevare per un istante un suo servo ancor viatore [1].

Ma, per non isviarci dall'argomento proposto, ritorniamo col nostro discorso al perfezionamento che s'acquista nel Purgatorio dalla volontà, e per quel che spetta la memoria e l'intelligenza basti il cenno or ora fattone, a mostrar che un vincolo nascoso di progressivo rinnovamento lega ed aduna sotto la luce di un'alta idea ordinatrice quelle tre facoltà dell'anima umana.

La volontà, s'è detto, si purga e rinnova nell'antipurgatorio e nelle sette cornici, due regioni della topografia fisica dell'Eden, quale, nel pensiero di Dante risultò, per divino artifizio, dopo la colpa d'origine e l'espulsione de' nostri progenitori dal paradiso terrestre. Colla disposizione fisica il poeta accordò la morale; e vi allogò due specie di colpe, l'abito della negligenza ed i disordini dei sette vizi capitali.

Non è chi non vegga che queste sono le prime e fondamentali linee del disegno etico-filosofico del regno dell'espiazione, le quali, come dicemmo altrove [2], richiamano quelle dell'ordinamento infernale, e son di stampo aristotelico. I negligenti dell'antipurgatorio rispondono in genere a' pusillanimi del vestibolo dell'Inferno, come quei che purgano i sette vizi capitali a' dannati lerci delle tre male disposizioni che il ciel non vuole. Rispondono in genere, diciamo, non in ispecie, vale a dire nel loro complesso, non nelle singole suddivisioni. I lodevoli conati del Pascoli [3] e d'altri, che si studiano di conciliare i due ordinamenti fin nelle particolarità, per quanto faccian spiccare qualche analogia dell'Inferno col Purgatorio, non ponno mai dimostrare l'identità del concetto e l'omogeneità delle parti de' primi due regni danteschi, senza scivolare sopra difficoltà insor-

[1] S. Tommaso, II-II, q. 175, a. 3.

[2] *La Concezione del Purgatorio Dantesco*, Roma, « Civiltà Cattolica », 1906, pag. 27.

[3] *Minerva Oscura*, Livorno, 1898, pagg. 211 e segg. e altrove.

montabili e avvolgersi in un labirinto di simiglianze forzate, di proporzioni elastiche, e di instabili deduzioni che esigono troppi presupposti e concessioni perchè possano assodare un argomento senza grinze, persuasivo, da accogliersi senza strette di spalle e sorrisi. Che tutti i vizi capitali ove sieno mortali debbano dannarsi nell'Inferno, ognun lo vede; e noi aggiungiamo di più che l'invidia e la superbia non potrebbero allogarsi meglio che nella città di Lucifero, di cui son propri appunto que' due vizi. Ma i criteri distributori speciali dell'Inferno e del Purgatorio son tanto diversi quanto la classificazione aristotelica de' tre mali abiti dell'incontinenza, bestialità e malizia si scosta dalla chiesastica de' sette peccati capitali, sebbene, e più avanti lo vedremo, la seconda abbracci al par della prima tutto il regno del male.

All'Inferno e al Purgatorio dantesco nessun criterio ordinatore è comune all'infuori de' supremi principii che, a nostro avviso, si assommano nell'amor proprio, prima origine d'ogni colpa, e nella distinzione aristotelica de' mali abiti in ritraenti dal bene e inclinanti al male, che svaria nel danno altrui e nel disordine proprio [1]. La negligenza

[1] « Alia autem est dispositio ex parte animae; quae quidem est habitus ex quo inclinatur voluntas vel ratio in operationem. Est autem considerandum quod habitus differunt sicut et actus mali. Quidam enim sunt mali habitus ex eo quod *retrahunt a bene agendo;* et quantum ad hujusmodi habitus dicit (Philosophus) quod ipsi homines sibi ipsi sunt causa ut fiant tales, idest *non diligentes* ad bene operandum per hoc quod vivunt remisse, idest absque conatu ad bonas operationes. Alii autem habitus mali sunt per quos aliquis *inclinatur ad male agendum,* sive hoc sit in nocumentum aliorum, sive in propriam deordinationem. Et quantum ad hoc dicit quod homines sibi ipsis sunt causa quod sunt injusti in quantum mala faciunt aliis, et incontinentes in quantum vitam suam ducunt in superfluis potibus et in aliis hujusmodi quae ad delectabilia tactus pertinent. » S. TOMMASO, *Comm. all'Etica,* l. III, l. 12. Cf. G. BUSNELLI, *L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante,* Bologna, Zanichelli, 1907, pag. 14, pag. 60 e segg.

Potremmo far notare che la suddistinzione degli abiti inclinanti al male secondo il nocumento altrui e il proprio disordine s'accorda colla dantesca del *malo obbietto* dell'amore, e del poco o troppo (superfluis potibus et hujusmodi) vigore *nel bene;* ma non insistiamo su ciò perchè più avanti ve-

degli abitatori della « costa ove s'aspetta » non fu per vero che un abito malo ritraente dal ben fare, perchè, come dice l'Aquinate, « negligentia provenit *ex quadam remissione* « *voluntatis*, per quam contingit quod ratio non sollicitatur « ut praecipiat ea quae debet vel eo modo quo debet [1] ».

Nè perciò va confusa coll'accidia. Questa è tedio e tristezza del bene divino, perchè contraria al gaudio della carità; quella, perchè opposta alla prudenza, importa difetto di sollecitudine, specialmente in ciò che spetta alla salute eterna. Per converso abiti inclinanti al male sono i sette vizi capitali, siccome quelli che degli altri non solo si fan principi, ma anche guide e condottieri, nel modo che con S. Gregorio espone l'Aquinate [2], maestro in ciò, si vedrà più avanti, dell'Alighieri. Aristotelico può pertanto chiamarsi il primo abbozzamento della costruzione morale del regno dantesco ove l'umano spirito si purga; ma la costruzione stessa è pressochè tutta chiesastica e teologica. È un capolavoro sacro di un Michelangelo medievale, con profili d'opera greca.

III.

L'Antipurgatorio, prima tappa di purgazione. La pena de' negligenti e il contrappasso. — Il trentuplo della contumacia, i « peccatori fino all'ultim'ora » e il *Diritto Canonico*. — Accordo dell'Antipurgatorio con la dottrina e la legge della purgazione. — Il « dritto inizio » del Purgatorio.

Alla maggior parte degli studiosi di Dante sempre parve un enigma, una fantasia del poeta l'Antipurgatorio. Di esso altri pretese, che « come non entra a far parte del Purgatorio, così è escluso dal suo sistema penale » [3], altri, come il D'Ovidio, lo disse « una costruzione ben poco teologica »

dremo qual sia la più prossima ragione della distinzione dantesca de' sette vizi capitali.

[1] II-II, q. 54, a. 3.

[2] I-II, q. 84, a. 3.

[3] D. Ronzoni, *Minerva Oscurata*, Milano, 1902, pag. 208.

« di carattere se non eterodosso, certamente eteroclito e « arbitrario », « curiose remore escogitate dal poeta per certe categorie di anime », tanto che « il teologo non può accoglierle che con una stretta di spalle ed un sorriso [1] ». Ma, nella topografia fisica dell'isola del Purgatorio come la spiaggia ove s'aspetta necessariamente vada connessa coi sette gironi e col Paradiso terrestre fu già da noi chiarito altra volta, nè vogliam qui ripeterci. Solo, a maggior chiarezza, e compimento della trattazione ch' abbiam per le mani, non sarà inutile richiamare quel che fu toccato dell'Antipurgatorio [2].

Sebbene esso non sia al di dentro della porta « là dove purgatorio ha dritto inizio », ne fa però parte, nè è escluso dal suo sistema penale. Anche qui ricorre il contrappasso e il purgarsi d'una colpa, quella della negligenza: per la quale si soddisfa aspettando o il trentuplo, come i contumaci, o proporzionatamente secondo la più o men diuturna tardanza del pentimento estremo. Vi manca, a primo sguardo, una special pena continua ed afflittiva, ma, ove si ricordi che le sette cornici son libere d'ogni alterazione atmosferica,

> perchè non pioggia, non grando, non neve,
> non rugiada, non brina più su cade
> che la scaletta de' tre gradi breve [3],

s'intenderà come codeste vicende delle stagioni che ancor s'alternano per la costa ove s'aspetta, sieno pe' negligenti se non continua sufficiente pena satisfattoria, a quel modo che all'inferno la perenne bufera de' lussuriosi e la pioggia, la grandine e la neve de' golosi eternalmente è data lor per lutto. Quegli « spiriti lenti » soggiaciono ancora alle intemperie, quali che ivi sieno, del nostro basso mondo, ed i loro corpi fittizi, nel disegno del poeta, non voglion esser meno sensibili di que' de' sette giorni, se, passato il tempo dell'aspettativa, essi medesimi dovran sentire al di là della porta

[1] *Il purgatorio e il suo preludio,* Milano, Hoepli, 1906, pag. 422-423.
[2] *La Concezione del Purgatorio Dantesco,* ecc. pag. 82 e 80.
[3] *Purg.* XXI, 46.

di S. Pietro il morso de' tormenti dovuti all'altre colpe. Nè è a dire che a pie' della montagna rida eterna primavera, come nell'eccelso giardino, perchè il dolce color d'oriental zaffiro, che tanto rallegrò la vista di Dante al suo uscir fuor dell'aura morta, non vi brillerà certo tutto l'anno senza che mai gli faccia velo o la pioggia o la grandine o la neve o il secco vapore; anzi queste variazioni atmosferiche che il poeta accenna, vi s'avvicenderanno insiem colle stagioni, di cui son compagne quasi inesorabili, come nel nostro emisfero l'inverno ci reca neve, pioggia la primavera, rugiada e grandine l'estate e il tardo autunno brina, e secco vapore ossia vento più o meno ogni stagione.

Nè a questa pena della negligenza manca il sigillo del contrappasso. L'aspettare un tempo fisso nell'Antipurgatorio a soddisfazione della tardanza a convertirsi, non che esser cosa eteroclita nel disegno morale dell'espiazione, è anzi una necessaria conseguenza della legge del Purgatorio dantesco, per la quale la pena satisfattoria delle colpe non è complessiva e simultanea per tutte, ma successiva e parziale per ciascuna. È un'idea che germina dal Diritto Canonico che prescriveva, secondo la varia qualità del peccato, s'imponesse diverso tempo di penitenza [1]. Stazio stette al Purgatorio più di dodici secoli, i primi tre fuor della porta di S. Pietro o ne' primi cerchi; degli altri nove quattro tra gli accidiosi e cinque tra gli avari. E certo nel commisurar alla colpa de' negligenti la durata della pena, Dante s'ispirò alla antica disciplina canonica della Chiesa: *negligentiores vero poenitentes tardius reconcilientur* [2]. I negligenti infatti sono negletti, e l'adito alla purgazione de' singoli delitti più tardi è loro aperto. Prima deggion pagare il fio di lor tardanza, aspettando o tant'anni quanto indugiarono il pentimento o il trentuplo di quel che vissero in contumacia della Chiesa. Peggiore è quindi la condizione degli scomunicati. Quel trentuplo ci sembra suggerito dal Decreto di Graziano là dove

[1] Gratiani, *Decr.* P. II, Caus. 26, q. 7, cc. 5-7.

[2] Gratiani, *Decr.* P. II, Caus. 26, q. 7, c. 6.

si minaccia la scomunica a coloro che presumono nuocere a' beni e alle persone della chiesa [1].

Manfredi, colpevole de' delitti vendicati da' Canoni colla scomunica, avrebbe dovuto, riconoscendo i suoi falli, emendarli fra trenta dì: nol fece, fu scomunicato e morì in contumacia di Santa Chiesa. È giusto, che avendo sprezzato in vita i trenta giorni prima della scomunica concessi a resipiscenza, morto, ancorchè pentito, soffra un'aspettativa trenta volte maggiore del tempo che dopo la scomunica visse contumace. Nè qui è a provare che all'infelice Svevo fosse comminato l'anatema trenta giorni prima, perchè comunque il fatto avvenisse, al nostro scopo basta sapere che i canoni per lo più concedevano a chi doveva essere pe' suoi delitti scomunicato, la dilazione d'un mese per procurarne l'ammenda e sfuggir la pena. L'accenno di questi trenta giorni fu per avventura all'Alighieri sufficiente stimolo a stabilir nell'oltremondo per gli scomunicati il contrappasso del trentuplo, sebbene la pratica della Chiesa non mantenesse sempre il medesimo interstizio fra la minaccia e la fulminazione dell'anatema. Sempre però alla sentenza di scomunica, per esser giusta, dovea, secondo l'antica disciplina, la quale si mantenne sempre in vigore, premettersi la trina ammonizione formale od equivalente, pena altrimenti al giudice la sospensione per un mese dall'ingresso nella chiesa. E un mese pure, prima d'incorrer la censura, veniva concesso a chi, richiestone, non volea pagar

[1] « Paternarum traditionum exemplis commoniti, pastoralis officii debitum persolventes, *ecclesias cum bonis suis tam personis, quam possessionibus, clericos videlicet et monachos* eorumque conversos oratores quoque cum suis nihilominus rebus quas ferunt tutos ac sine molestia esse statuimus. Si quis autem contra hoc facere praesumpserit, et, postquam facinus suum recognoverit, intra *dierum triginta* spatium competenter non emendaverit, a liminibus ecclesiae arceatur et *anathematis* gladio feriatur. » GRATIANI, *Decr.* P. II, Caus. XXIV, q. 3, c. 24. — Manfredi, invero come scrive il VILLANI (VI, 46) « nimico fu di Santa Chiesa e de' clerici e de' religiosi, occupando le chiese, come il padre ». Son le stesse parole tradotte del *Decreto* Graziano.

le decime [1]. Codesto ritornello del mese, anche a scapito di chi infliggeva la scomunica, e la trina ammonizione, che co' suoi intervalli potea estendersi a trenta giorni furono certo un argomento di più al poeta per sancire quella lunga pena soddisfattoria per i morti in contumacia della Chiesa.

Vero è che de' morti in tal condizione solo Manfredi ci è ripresentato dall'Alighieri, forse perchè a lui meglio d'ogni altro si confà il testo de' Canoni; ma, nel disegno del poeta teologo, il trentuplo della pena divien legge comune per tutti gli scomunicati. E con questa maggior gravezza di pena rispetto agli altri negligenti ci sembra che egli voglia ammonire i suoi lettori di credere a certi effetti degli anatemi papali, e alla divina potenza delle Somme Chiavi, le quali così annodano che quel che legano di qui, resta comechessia legato di là [2].

Nè basta. Graziano ci fornisce la soluzione anche d'un altro problema. È ovvio il chiedere: perchè i penitenti tardivi scontano la lor negligenza prima d'ogni altro delitto? La risposta più plausibile, a nostro avviso, ce la dà quel passo del medesimo *Decreto,* tolto da S. Agostino e da noi a questo stesso scopo altrove citato [3].

Di chi indugia la propria conversione all'ultim'ora, tra l'altro, ivi si legge: « Sed si etiam sic conversus evadat, vita vivat, et non moriatur (*s' intende* morte aeterna), non tamen promittimus quod evadat omnem paenam. Nam *prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conversionis.* Hic autem ignis, etsi aeternus non sit, miro tamen modo est gravis » [4]. Di qui per avventura pigliò Dante conforto ad allogar nell'Antipurgatorio i pentiti dell'ora estrema, perchè, secondo il Vescovo

[1] Jur. Can. Clement. I, *De decimis;* c. *Sacro, de Sent. Excom.* Cf. Sylvestri Prier. *Summa Sylvestrina,* alla voce *Excommunicatio,* I, 12; II, 3; Schmalzgrueber, *Jus eccles. univ.,* l. V, tit 39, n. 31; tit. 35, n. 30; Ballerini, *Opus theol. mor.,* tr. XI, n. 163-166.

[2] *Purg.* IV, 133-141.

[3] *La Concezione del Purgatorio,* ecc. pag. 82.

[4] Gratiani *Decr.* P. II, Caus. 33, q. 3, de poenit. dist. 7, c. 6.

d'Ippona, il fuoco, qualunque sia, della purgazione deve prima d'ogni altro purgar colui, il quale fin alla soglia dell'altro mondo tardò a far frutto di conversione [1]. A raffermarlo nel suo divisamento conferì per certo anche la dottrina di S. Tommaso intorno alla negligenza, peccato speciale, più che per la materia, per lo special difetto dell'atto di debita sollecitudine, la quale ove manchi nelle cose necessarie alla salute costituisce colpa più manifesta, e quasi più universale, perchè implicitamente inchiude la mancanza di resipiscenza e pentimento in ogni genere di colpe, onde alcuno siasi macchiato [2].

Pertanto il peccato del far nulla di bene a salute eterna ragguaglia gl'impenitenti dell'ora undecima agl'ignavi che visser senz'infamia e senza lodo; e il vestibolo del Purgatorio viene a far riscontro all'Antinferno, nelle linee generali aristoteliche comuni a' due disegni, come la valletta fiorita richiama il nobile Castello, e l'Angelo portiere Minosse. Per tal modo il Diritto Canonico armonizza coll'etica Nicomachea, e più luce di sapienza e d'arte si sprigiona dalle due fonti ravvicinate a rischiarar le nebbie che avvolgono il piede del sacro monte dell'espiazione.

La conclusione è che l'Antipurgatorio dantesco chi lo guardi con occhio chiaro e con affetto puro al lume degli

[1] La frase di S. Agostino: *in aliud saeculum distulit fructum conversionis*, ricorda il verso virgiliano:

Distulit in seram commissa piacula mortem,
Eneid. VI, 569.

Agostino parla di chi va salvo, Virgilio di un dannato, e ognun vede quanto miglior suggerimento desse a Dante il primo rispetto al secondo. Tuttavia il D'Ovidio (*Il Purgatorio e il suo preludio*, pag. 405) scrive del verso virgiliano: « Come certo non potea (Dante) non iscorger che quivi si parla di peccatori eternamente perduti, non è meno evidente che di qua gli ebbe a venire il conforto a porre una schiera d'anime che indugiaro al fin li buon sospiri ». Se è vero che Dante seppe tutta l'Eneide, conobbe però anche « Graziano, che l'uno e l'altro foro aiutò sì che piace in paradiso » (*Par.*, X, 104-105), e scrivendo dei penitenti, dovè cercar nell'opera di lui il trattato *de poenitentia*, che assai più luce di verità gli forniva pel suo Purgatorio che non le tenebre dell'inferno virgiliano.

[2] II-II, q. 54 a. 3.

argomenti, che siam venuti esponendo, lungi dall'esser tutt'altro che raccomandato dalla credenza cristiana, la quale immagina la pena purgativa cominciar subito dopo la morte, s'accorda anzi con lei all'unisono, nel presentarci che fa coloro che « indugiaro al fine i buon sospiri » principianti tosto a soddisfar colla pena dell'aspettazione una delle lor colpe, la negligenza, non meno e fors'anco più della superbia e degli altri peccati capitali rea davanti a Dio. Insomma, l'Antipurgatorio e le sette cornici in fondo in fondo, quanto all'effetto di purgar una colpa, son tutt'uno, e poggiano sopra lo stesso sostrato teologico. Se non che il vocabolo Antipurgatorio, foggiato per comodo d'espressione, nè senza fondamento male inteso, fece traviare parecchi dantisti per erronei sentieri, tanto da attribuire al divino poeta la sentenza che la purga delle colpe non s'iniziasse subito dopo la morte; quasi che la contumacia e la negligenza, che si sconta fuor della porta di San Pietro, non fosse una colpa da cancellar colla pena. È colpa, ma per dir così, di specie innominata, perchè quella omissione colpevole può riferirsi a qualunque de' vari mezzi di salute offerti all'uomo da Dio e all'occasione trascurati. Quindi è che vien punita fuor del luogo, dove si pagano colpe più determinate, quali sono le procedute da' vizi capitali.

Così stando le cose, quel verso

> Là dove Purgatorio ha dritto inizio [1]

che tutti spiegano per luogo ove veramente incomincia il purgatorio, ci par debba intendersi altrimenti: cioè là dove il purgatorio comincia ad esser dritto, a ergersi verticalmente colle sue ripe, come avviene appunto fin dalla prima cornice de' superbi, di cui il poeta dice:

> Lassù non eran mossi i piè nostri anco,
> quand'io conobbi quella *ripa intorno*,
> che *dritta*, di salita aveva manco,
> esser di marmo candido e adorno [2].

[1] *Purg.*, VII, 39.
[2] *Purg.*, X, 28-31. Così noi leggiamo col Moore, nella sua edizione di

L'altra interpretazione urta contro il concetto e il disegno dantesco. Ne' due luoghi citati *dritto* va inteso in un medesimo senso, anzi nel suo primo senso naturale, che è, come dice il Tommaseo, « non inclinato, nè curvo » [1], non nel senso di *vero*, perchè si oppone non a *fallace* o *analogico* ma al *tra erto e piano* della costa ove si aspetta. Quel *vero inizio* insomma non ci ha l'impronta dello scalpello dantesco, perchè il *vero*, non dritto, inizio del Purgatorio comincia dalla spiaggia, ove gli scomunicati purgano la colpa di lor contumacia, come l'Inferno non principia al di là di Minosse, ma fin dalla rada de' pusillanimi.

IV.

Ordinamento dell'Antipurgatorio. — Bene proprio e bene pubblico: Dio, sè stesso, il prossimo. — Graduazione de' negligenti. — I principi della valletta.

Come già altra volta ci avvenne di toccare, anche l'Antipurgatorio ha il suo ordinamento, poco studiato per avventura, ma non difficile a scovarsi e intendersi.

Quattro classi d'abitatori sono da' chiosatori distinte: gli scomunicati, i pigri, i morti per violenza e i principi della valletta: tutti macchiati sottosopra d'una medesima colpa, la negligenza volontaria nel convertirsi a Dio, originatasi o da presuntuosa contumacia, o da pigrizia, o da imprevidenza di pericoli, o dall'amore e cura delle cose dello Stato. Hanno già queste cause, a ponderarle anche così ordinate, una cotal gravezza decrescente dalla prima all'ultima; ma essa si parrà più evidente, ove si consideri alla luce del principio ordinatore, accolto dall'Alighieri nel settimo cerchio

tutte le opere di Dante; è lezione, come afferma anche lo Scartazzini nel Commento lipsiense, suffragata da molti codici. Del resto anche la comune: *che dritto di salita aveva manco,* si può pur spiegare nello stesso senso, cioè, che la « ripa a cagione dell'esser diritta quasi a perpendicolo, avea mancanza, impossibilità di salita ». Cfr. *Bullettino d. S. D. I.*, N. S. X, pag. 25 e segg.

[1] *Nuovo Dizionario* de' sinonimi, n. 1389.

dell'Inferno, secondo il quale l'offesa a Dio e alle sue cose, come più rea, è anco punita più basso che non l'ingiuria fatta a sè e al prossimo.

De' negligenti noi facciam due gruppi, come ci suggerisce la lor diversa dimora, la costa e la valletta, cui l'Alighieri con sì studiata differenza di colori ne dipinge: il gruppo delle tre prime classi, e quello de' principi; l'un dall'altro separato secondo la ragione del ben proprio omesso da' primi, e del ben pubblico trascurato da' secondi.

Orbene la distribuzione del primo gruppo in negligenti per contumacia contro la Chiesa, per pigrizia, e per morte violenta procede dal ternario: Dio, sè stesso, il prossimo. E per vero, dicevamo altra volta, i morti in contumacia della Chiesa offesero con la lor presunzione l'autorità divina delle Somme Chiavi date da Cristo a Pietro, e per lui a tutti i Pastori; i negligenti per pigrizia solo a sè stessi debbono la colpa d'aver indugiato al fine i buon sospiri, come confessa Belacqua; e i morti per violenza ebbero il tempo del vivere, ch'essi in mezzo a' lor pericoli si promettevano più lungo, abbreviato per forza altrui.

Ma se codeste schiere sono fra loro distinte, non è però ad esse posto, come dice Sordello, loco certo, ed è lor lecito andar suso e d'intorno [1], sebbene abbiano per loro sede abituale o la piaggia o l'ombra del gran petrone o la costa del balzo. Il fatto è che i due poeti s'abbattono in esse appunto secondo l'ordine di gravità della lor colpa, e prima si soffermano a ragionar con Manfredi, più su con Belacqua e più avanti con la schiera di que' che furono

> già tutti per forza morti
> e peccatori fino all'ultim'ora,

di tra i quali odon narrare a Iacopo dal Cassero, a Buoncante e alla Pia la lor triste fine.

Appartati poi da tutti soggiornano nella valletta amena re, principi e signori, ch'ebber cura de' popoli e trascurarono

[1] *Purg.*, VII, 40.

ciò che far dovevano, come di Rodolfo imperadore, rispetto all'Italia, dice Sordello. Se gli altri furono negligenti verso sè stessi e la propria eterna salute, i principi si mostraron noncuranti anco del ben pubblico: colpa minore dell'altra, della quale par che non sieno troppo colpevoli se di tanta dovizia di beni fruiscono al paragone degli altri negligenti. E maggior perfezione morale sembra pur Dante loro attribuire, per le maggiori insidie, sebbene inefficaci, che dal serpente maligno ogni sera soffrono, sicchè non dovessero abbandonarsi al sonno, ma vigilare nella preghiera. Vigilate, ci esorta la Chiesa con le parole di S. Pietro sul principio della Compieta, perchè il *vostro avversario,* il diavolo, come leone ruggente, *va in giro cercando cui divorare* [1]. Veramente il demonio dell'antipurgatorio non ci appare leone, sibbene l'antica biscia « forse qual diede ad Eva il cibo amaro », per la ragione altrove veduta; ma è sempre il medesimo avversario insidiatore. Ai principi si convien vigilare; « somnia enim, dice il Nisseno, sunt magistratus, opes, potentia, fastus, voluptatum impostura, gloriae cupiditas, vita delicata, ambitio »[2]; e vigilare, secondo il consiglio di S. Agostino, con la fede, con la speranza, e con la carità; « le tre facelle, di che il polo di *là* tutto quant'arde » [3].

[1] I Petr. V, 8.

[2] Cf. A. Lapide, *Comm.* I Petr. V, 8.

[3] Alla ragion del ben pubblico omesso, che dagli altri separa in più amena e men penosa dimora i principi, e, a nostro avviso, fornì al poeta la prima e più naturale idea di questa classe di negligenti, potrebbe per avventura aggiugnersi il concetto più recondito, etico ed anagogico, che pur si rivela qua e là nella Commedia come un fine di seconda intenzione e un « sovrasenso », fondato sul primo da noi chiarito. Ma le son cose tanto bene e sì ampiamente già esposte e discusse da valorosi dantisti, che chi n'avesse vaghezza potrebbe nelle loro opere di leggieri appagarsi, senza che noi, mettendoci per que' fioriti sentieri, ci sviamo dal cammin nostro, forse più irto di rovi, ma non meno attraente. Cf. F. Flamini, op. cit.; F. Berardinelli, *Il concetto della D. C.*, Napoli, Rondinella, 1859, pag. 147 e segg.; e in particolare l'acuta interpretazione del dotto P. T. Bottagisio nel suo bel libro: *Il Limbo Dantesco,* Padova, 1898, pag. 143 e segg.

V.

Le sette cornici. — Il fuoco reale e il metaforico in relazione co' sette vizi capitali. — Un passo di Ugo da S. Vittore. — L'amore e il fuoco di carità e di peccato. — Il vento dello Spirito Santo riscalda, quel di Lucifero aggela.

Più su della valletta amena, sul declivio della sacra montagna, sta come mediana tra l'Antipurgatorio e il Paradiso terrestre la trincea delle sette cornici, per la ragione da noi data nel precedente lavoro. La spada fiammeggiante, s'è visto, attraverso l'esegesi de' Padri e de' dottori variamente interpretata, fornì a Dante tre elementi pel suo sistema penale dell'espiazione: cioè la spada dell'angelo portiere, il fuoco reale della settima cornice, che quasi muro rovente circonda il Paradiso di delizie e il fuoco della tribolazione o metaforico che svaria nelle pene degli altri sei gironi inferiori. E in ciò godiamo di trovarci d'accordo col perspicace D'Ovidio, che in mezzo a dubbi comuni sopra la concezione del secondo regno co' suoi larghi ed acuti studi sul Purgatorio, fatti poc'anzi di pubblica ragione, venne a suffragare la nostra sentenza [1].

Poichè della spada del « vicario di Pietro » fu tanto che basti ragionato altrove [2], ci rimane ora da chiarire come l'altro duplice fuoco si connetta co' sette vizi o peccati capitali, che si vanno espiando su per le cornici del sacro monte. In ciò mirabilmente ci soccorre Ugo da S. Vittore, posto in cielo da Dante [3], ed uno de' teologi più autorevoli e studiati che precedettero il Sole d'Aquino, e del quale, come pure di Riccardo da S. Vittore e Pietro

[1] *Il Purgatorio* ecc. pag. 366 e segg. e altrove.

[2] Cfr. *La Concezione del Purgatorio Dantesco,* Roma « Civiltà Cattolica » 1906, II ed. pag. 13

[3] *Par.*, XII, 133.

Lombardo, scolari famosi di lui, l'Alighieri ebbe certamente a conoscere le magistrali opere [1].

Orbene codesto teologo contemplativo nei molteplici suoi scritti si manifesta il paladino insuperato della teoria de' sette vizi capitali, nel parlarne sì sovente, e sempre con lo stesso ordine se non sotto il medesimo aspetto, e nel disegnarne e discuterne la genesi, l'influsso, e l'opposizione alle virtù, alle petizioni dell'orazione domenicale, ai doni dello Spirito Santo, e alle beatitudini, quantunque in ciò ei non fosse il primo a scendere nell'arringo, come vedremo più avanti. Per ora ci giova osservare particolarmente come egli spieghi con le varie qualità di fuoco i sette peccati, i quali, secondo lui, tutti si riducono a forme ignee, s'intende metaforiche, strumenti non già d'espiazione, come sarebbe quella del Purgatorio, ma di colpa e di corruzione.

Nelle sue *Miscellanee* ha tre titoli consecutivi che adombrano la teorica dantesca dell'amore e dei vizi capitali. Non v'è quivi per avventura se non una fonte secondaria, e per dir così illuminativa e confermativa del pensiero dantesco; ha però importanza per quel che riguarda il fuoco in connessione co' sette peccati.

Ragiona il teologo anzitutto dell'amore, vita del cuore, poi delle colpe, quindi *De naturis ignis et speciebus* [2]. Pone tre nature e qualità del fuoco materiale, di nascere, nutrirsi e consumare, onde ne sgorgano undici specie, da lui tutte allegoricamente interpretate. Parla del fuoco del sole, della carità, dell'inferno, simili tra loro in questo che quel del sole è indice del fuoco della carità, come vindice n'è quel d'inferno. Questo concetto che il fuoco della geenna vendichi le offese fatte alla carità, ove si ricordi come, giusta la sentenza ac-

[1] Cfr. ANTONIO LUBIN ne' suoi *Studi preparatori illustrativi* in *La Commedia di D. A. esposta e commentata,* Padova, Penada, 1881, pag. 261 e segg. e in *Allegoria morale, ecclesiastica, politica nelle due prime cantiche della* D. C., Graz, Kienreich, 1864, pag. 8, 20, 26 ecc. È uno spoglio generale dell'opere di Ugo, specialmente per quel che riguarda i sette vizi capitali, ma incompleto.

[2] *Miscell. Cod.*, l. I, t. 170, 171, 172.

cettata da S. Tommaso, un medesimo è il fuoco che tormenta i dannati nell'Inferno, e purifica i giusti nel Purgatorio [1], dice bene anche pel secondo regno dantesco, e tanto più quanto il poeta più esplicitamente ci assicura che tutte le pene espiatrici, a cui torna « il temporale fuoco », non sono che la vendetta de' disordini d'amore.

Ma, omesse l'altre specie di fuoco e anco quella ch' è simbolo del fervore o zelo d'animo sdegnante la colpa, prima di ragionar delle ultime quattro, Ugone richiama i sette vizi capitali o principali donde tutti gli altri scaturiscono, cioè superbia, invidia, ira, tristizia, avarizia, gola e lussuria, nella cui schiera poi, mentre ne spiega il simbolo igneo, introduce la vanagloria, premettendo a tutte, come già S. Gregorio, suo maestro in questa teoria, la superbia. Fuoco dunque è ogni singolo peccato capitale, con questa differenza però che la superbia è fuoco tutto interno nel suo sviluppo, laddove la vanagloria e l'altre sei compagne nascono per lo più dall'esterno, quantunque talvolta la lussuria scaturisca dal pensiero interno, e l'avarizia si generi dall'accidia, ossia dal tedio e dalla tristezza interiore, per poi l'una e l'altra pascersi delle cose esterne con la vista della bellezza corporale o delle ricchezze [2].

Nota poi l'autore che quel fuoco che generalmente simboleggia i vizi capitali può ne' penitenti significar la carità di Dio che nasce ed è nutrita dallo Spirito Santo, e consuma il peccato. Dimodochè pienamente, nella sentenza di Ugone, si risponderebbero per antitesi l'amor di Dio, e i sette vizi capitali; l'uno fuoco purificatore delle colpe pentite, l'altro fuoco corruttore dell' amor di Dio; quello di grazia, questo di colpa. Il fuoco divino distruggerebbe il fuoco peccaminoso, e, poichè prima condizione per andare al Purgatorio è l'uscir di vita a Dio pacificati, ossia amici di Lui per la carità, primo elemento purgativo della « religione

[1] *Summa Theol.* Suppl. Append. *De purgatorio*, a. 2.

[2] Op. cit., tit. 172.

della montagna » sarebbe l'amore di Dio, onde l'Alighieri pone in bocca all'anime accidiose:

> Ratto, ratto che il tempo non si perda
> Per poco amor...
> Chè studio di ben far grazia rinverda [1].

Così nella concezione dei sette cerchi tutto per diverse vie collima a un punto e, mentre è salvo il ricevuto simbolismo del fuoco, vuoi reale, vuoi di tribolazione, come l'intende l'Aquinate, sotto l'aspetto di mezzo di purgazione, bellamente gli si contrappone l'altra idea del settemplice fuoco vizioso da purgare, che forse fu al divino poeta il primo lume a designare la settemplice trincera entro i limiti del vallo infuocato posto da Dio a difesa del Paradiso terrestre. L'un fuoco richiama e respinge l'altro, in quella che splende sopra ambedue la fiamma della carità, il vero « fuoco che gli affina » e finisce di consumarli entrambi nel pieno raggiungimento della purificazione attiva e passiva della colpa, finchè l'anima, rimasta in preda al solo fuoco dell'amor di Dio, o, come dice il poeta, « tutta libera a mutar convento », sente allora

> Libera volontà di miglior soglia [2].

Ma non basta, dice Ugone. Come il fuoco tra le cose visibili occupa il più alto luogo, così per significazione è sovrano, dacchè in lui tu trovi l'imagine della virtù e del vizio. Ecco perchè in vetta al sacro monte sopra il duplice fuoco dei sette gironi il poeta incontra un altro fuoco più bello e più raggiante; le sette fiammelle accese dallo Spirito Santo, amore e fonte di amore.

Poichè, continua il nostro contemplativo, l'amore è fuoco; l'amore buono è fuoco buono, di carità; l'amor malvagio fuoco malo, di cupidigia. L'uno consuma la colpa,

[1] *Purg.*, XVIII, 103-105.
[2] *Purg.*, XXI, 62, 69.

l'altro demolisce la natura; l'uno, fonte delle virtù, è acceso dallo Spirito Santo, l'altro, radice dei vizi, è infiammato da Satana: due contrari agenti nel cuor dell'uomo. Sì, perchè lo Spirito Santo è lui stesso fuoco e crea la virtù che non c'era; Satana invece non è fuoco ma gelo, ed eccita in noi la corruzione che si stava sopita. Quegli spira, e vento caldo simile all'austro, ci scalda del suo amore; questi gonfia, e vento freddo come l'aquilone, mentre non può riscaldarci, desta però in noi il fomite della corruzione. L'uno c'inonda di consolazione, l'altro tira alla nostra ruina. Quegli il Paraclito, cui Cristo in cielo dalla destra del Padre mandò sopra gli Apostoli in lingue di fuoco; questi il principe del mondo, cui Egli in terra, dopo la sua vittoria, cacciò dal cuor dell'uomo [1].

In queste parole, pregne di sì alti concetti simbolici, Ugone offriva a Dante da un lato l'imagine dell'imperator del doloroso regno, che nella presunzione di farsi simile a Dio, divenne invece l'orribile antitipo del divino Spirito consolatore, fitto nella « ghiacchia » di Cocito aggelantesi allo svolazzar delle sue immense ali spennate, « sì che tre

[1] « Sciendum itaque quod aliter nos accendit Spiritus Sanctus atque aliter diabolus. Nam Spiritus Sanctus ipse ignis est et afflando ignem in nobis creat; diabolus autem non ignis, sed frigidus est et nos non afflando, sed, ut ita dicam, inflando ignem in nobis excitat. Ille creat virtutem quae non erat; iste excitat corruptionem quae sopita fuerat... Et scimus quod ventus calidus afflando de suo calefacit; ventus frigidus de se calefacere non potest et tamen ignem accendit. Sic Spiritus Sanctus in se habet amorem quo nos inflammat, diabolus autem in nobis invenit corruptionem quam suscitat... ». L. cit. — La corruzione che il vento di Satana eccita in noi, si assomma nella triplice concupiscenza, superbia, avarizia e lussuria, ch'è tutta la malignità del mondo, regno di Satana, secondo S. Giovanni Evangelista, e procede dall'amor disordinato di sè per dispiegarsi poi ne' sette vizi capitali, come chiarisce S. Tommaso (I-II, q. 77, a. 5; q. 84, a. 4; *De malo,* q. 8, a. 1. ad 23.) Così la tentazione di Satana verso Cristo riguardava secondo la comune interpetrazione, i beni della triplice concupiscenza. Ed anco le tre fiere, che Dante incontra nella selva oscura di questo mondo, e lo spingono verso la valle d'abisso, simboleggiano quei tre vizi, e sono strumenti e satelliti emissari dell'imperador del doloroso regno, donde muovono i tre venti infernali che agghiacciano Cocito.

venti si movean da ello » e dall'altra parte i raggi dell'amore del Paradiso terrestre, al quale si scalda Matelda; in poche parole il fondo oscuro e gelato dell'inferno e il lucido e tepido aere della vetta del Purgatorio. Nè sarà inutile aggiungere che codesta raggelante rappresentazione del fondo d'abisso, non ha lieve conforto dall'esegesi biblica, secondo la quale Lucifero è più d'una volta dalla Scrittura simboleggiato nell'Aquilone che tutto aggela [1].

Il vizio dunque, è fuoco d'amore malvagio, e i sette vizi sette specie di malo amore, o, come spiega l'Alighieri, disordini di amore, eccitati quaggiù nel cuor dell'uomo dal freddo vento di Satana contrario alle calde spirazioni del divino amore. A purgare quindi questo settemplice fuoco perverso serve ottimamente il duplice fuoco reale e metaforico del Purgatorio dantesco, posto dalla vindice giustizia di Dio strumento di purga per

> color che son contenti
> Nel foco perchè speran di venire
> Quando che sia alle beate genti [2].

Tale è il contributo speciale che Ugo Vittorino reca alla concezione e all'intelligenza della struttura morale del secondo regno dantesco, contributo che forma l'anello di congiunzione con la costruzione fisica, e ci rivela il filo del processo ideologico del poeta.

[1] « Diabolus igitur et angeli ejus a luce atque fervore charitatis aversi et nimis in superbiam invidiamque progressi velut *glaciali duritia torpuerunt.* Et ideo per figuram tamquam in Aquilone ponuntur; unde cum generi humano diabolus incubaret... (homines) captivitate sub diabolo tanquam sub Aquilone tenebantur, ubi, *abundante iniquitate, friguerant et quodam modo congelaverant* ». S. AGOSTINO, *Liber ad Honoratum, seu Epist.* 140 alias 120 seu *de gratia Novi testamenti* n. 54, 55.

Cf. A LAPIDE, il quale cita anche nel *Comm. Cant.* IV, 16, S. GREGORIO, FILONE, RUPERTO, ANSELMO, il NISSENO, TEODORETO, PSELLO, S. AMBROGIO; e nel *Comm.* Eccles. XLIII, 23-24 RABANO.

Vedi anche del medesimo il *Comm. Ier.* I, 14; GILLEBERTO ABB. *In Cant.* serm. 38 et 39 inter opera Bernardi (Milano, 1892, III, p. 197 e segg.).

[2] *Inf.*, I, 118-120.

VI.

I sette vizi capitali nella storia. — La Bibbia, Orazio, Evagrio, i Padri dell'eremo, Cassiano, e Gregorio M. — Dubbi del Moore. — I canoni; Graziano e S. Agostino. — Il Medio Evo.

Prima di procedere avanti è necessario premettere qualche parola sopra l'origine, il numero, l'ordine e la connessione de' sette vizi capitali.

La loro storia non è antica quanto la colpa, e già ci fu chi ne fornì un ampio studio storico di sopra gli scritti de' Padri e de' Dottori, rimasto finora ignoto a' dantisti. Lo Zöckler, ricercando la Bibbia, la letteratura pagana e cristiana, i Padri, la Scolastica antica e moderna, ci offre quanto di meglio dal lato storico e genetico si può desiderare intorno a' vizi [1]. Il Moore e il D'Ovidio [2] non s'accorsero dell'opera del dotto Alemanno, e quasi nulla di nuovo aggiunsero colla loro fatica al contributo di lui.

Noi non rifaremo il cammino battuto da altri, ma ci contenteremo di quel poco che basti a metter in miglior luce ciò che si dirà in seguito.

La Sacra Scrittura, benchè parli de' singoli vizi capitali, non ce ne propone però quel catalogo che poi s'andò fermando nella tradizione cristiana. Tuttavia il numero settenario de' vizi, sebbene formalmente non ricorra nella Bibbia, è suggerito da essa ai Padri ed esegeti, i quali lo vedono implicito ne' vari luoghi dove si ricordano i sette spiriti peggiori, satelliti di Satana, i sette demoni, già possessori della Maddalena, le sette genti cananee che occu-

[1] O. Zoeckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*. Beitrag zur Dogmen-und zur Sittengeschichte, insbesondere der vorreformatorischen Zeit. Nebst einer Textbeilage: Der Kampf der Laster und der Tugenden nach Matthias Farinator und seinen mhd. Excerptoren. München, Beck, 1893.

Cf. anche nell'altra opera di lui: *Evagrius Ponticus*, ibid. l'*Appendice* del Baethgen: *Evagrius grössere Schrift Von den acht Lastergedanken*.

[2] *Studies in Dante*, II, pag. 182 e segg. Il D'Ovidio (*Studii sulla D. C.*, pag. 286 e segg.) segue le orme del Moore, nel bene e nel male.

pavano la terra promessa, e altrove [1]. S. Tommaso ne intravede un altro accenno ne' difetti che, secondo S. Paolo, non debbono riscontrarsi in un vescovo [2].

Ma un tipo classico del settemplice stuolo, che al numero aggiunge la specificazione de' vizi schierati quasi con la stessa disposizione di S. Gregorio, tipo forse a lui almeno per indiretto non ignoto [3], ci viene offerto da Orazio nella prima epistola a Mecenate, ove enumera sette principali vizi o passioni da domarsi colla virtù o sapienza; cioè avarizia e misera cupidigia, amor di lode, invidia, iracondia, ignavia, crapula, e libidine [4]. L'accordo tra il settenario

[1] Matt. XII, 45; Marc. XVI, 9; Luc. VIII, 2 XI, 26; Deut. VII, 1; Act. XIII, 19. S. AMBROGIO (In Luc. l. 7, n. 95) oppone i sette spiriti mali alla grazia del settiforme Spirito, così pure S. GIROLAMO (In Matt. XII, 45. Cf. S. THOM., *Cat. aur.* ibid.). S. AGOSTINO estende l'opposizione de' sette vizi alle sette virtù, alle sette petizioni del Pater noster, ecc. Altri oppongono i sette vizi e demoni a' sette angeli che stanno intorno al trono di Dio (Apoc. I, 4). Cfr. GRISOSTOMO, Hom. 44 in Matt.; GREGORIO M. Hom. 21 et 33 in Evang.; BEDA, in Luc. c. 48; S. AGOSTINO, *De quoest. Evang.* l. 1, q. 8; CASSIANO, *Coll.* 5, c. 16 ecc. Si vegga anche l'ALAPIDE, *Comm.* Apoc. I, 4.

[2] *Comm.* ad Tit. I, 7; I *Timot.* III, 3-6. L'Aquinate nel primo luogo (Ad Tit. I, l. 2), dopo divisi i *crimina* o peccati in carnali e spirituali, che è pur un concetto di S. Paolo, tutti li nomina, ma alla spiegazione del testo applica solo gli spirituali, cioè *accidia, invidia*, che non han luogo in un vescovo, e *superbia, ira, avarizia,* che vi possono essere. De' due carnali, *gola*, e *lussuria,* oltrechè dell'ira e dell'avarizia, parla invece nel commento al passo parallelo dell'epistola a Timoteo (I, Timot. III, l. 1).

[3] ZÖCKLER, op. c. pag. 7, 45.

[4] Fervet *avaritia* miseroque *cupidine* pectus?
Sunt verba et voces quibus hunc lenire dolorem
Possis et magnam morbi deponere partem.
Laudis amore tumes? sunt certa piacula quae te
Ter pure lecto poterunt recreare libello.
Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator:
Nemo adeo ferus est ut non mitescere possit
Si modo culturae patientem commodet aurem.

Epist. l. I, ep. 1, 33-40.

L'*avaritia* e il *miser cupido,* osserva lo ZÖCKLER, non sono che una stessa passione (*hunc dolorem*). Son dunque ridotti a sette i vizi, benchè si possano estendere ad otto ove si volesse distinguere il *cupido* dall'*avaritia.*

Così pure nella tradizione chiesastica il numero de' vizi capitali, benchè comunemente sia settenario, oscilla tra il sette e l'otto.

oraziano e il gregoriano è quasi perfetto per ordine e per pensiero; ma S. Gregorio s'ispira, come vedremo, più a Cassiano che non ad Orazio.

Cassiano, stabilisce otto vizi principali, ma prima di lui ne aveva trattato secondo lo stesso numero e concetto Evagrio Pontico eremita, al quale Gennadio attribuisce il vanto d'esser stato de' primi a ragionarne, se non anche il primo inventore, quando pure questo vanto non debba darsi al gran Patriarca de' monaci, S. Antonio abate [1]. Spunta dunque questa teoria prima della metà del quarto secolo, in mezzo a' monaci ed a' cenobiti, come un'istruzione domestica, e si diffonde modificandosi più che nel numero, nello scambio di uno o due vizi. La dottrina d'Evagrio dovè sonare intera e perfetta sulle labbra del Grisostomo, dacchè i suoi due famosi discepoli, Nilo e Cassiano, ne sono anco i due più fervidi propagatori, seppure l'identità di vita monastica de' due alunni non diè loro anco identità di ammaestramento, sì per la reciproca conversazione sì per aver attinto alla medesima fonte evagriana. Cassiano pone in bocca all'abate Serapione il trattato degli otto vizi [2]; e Serapione fu per avventura condiscepolo d'Evagrio alla scuola di Macario Egizio, il quale, non ignaro della tradizione di Antonio, ebbe voce d'aver pel primo trovato ed insegnato un settenario od ottonario vizioso, perchè forse fu il primo a propagarlo.

Comunque sia, lo schema degli otto vizi capitali da vincere o estirpare, dice lo Zöckler, è una formazione essenzialmente monastica, originata dalla speculazione stoico-ascetica degli eremiti d'Egitto, e degli abati de' monasteri, e adattata a' bisogni della cristiana disciplina claustrale anzitutto d'Oriente, poi, per mezzo di Cassiano, anco dell'Occidente [3].

[1] L'Alapide (*Comm.* Apoc. I, 4) scrive: « Diabolus hostis Dei hisce septem angelis ex diverso opposuit septem daemones, *quos eum septem capitalibus vitiis praefecisse tradit S. Antonius* apud Athanasium. »

[2] Coll. V. — [3] Op. cit. pag. 40.

A S. Gregorio Magno il dotto tedesco ascrive il merito d'aver messo in relazione la dottrina monastica intorno a' vizi colla pratica popolare e laica della Chiesa. Ma chi raffronti i Morali di Giobbe con le opere di Cassiano, s'avvede subito, che, quantunque nata nel chiostro, quella dottrina è già sì generale e, per dir così, tanto laica, che farebbe ingiuria alla fama de' padri del deserto chi l'applicasse loro in tutta la sua ampiezza peccaminosa quasichè la lor vita fosse di que' delitti più o meno contaminata. La considerazione oggettiva del vizio è identica allo sguardo del cenobita e del teologo che vive nel mondo, solo il delitto è più comune fuori che dentro il chiostro. La dottrina pertanto di Gregorio nulla aggiunge a quella di Cassiano; l'una e l'altra risguardano ed abbracciano tutta la corruzione della colpa. Sembra infatti che già avanti Gregorio e Cassiano i sette od otto vizi non fossero, almeno sotto qualche aspetto e forse per l'opere di S. Agostino, ignoti al popolo cristiano.

Ci svieremmo troppo, se volessimo seguire questa tradizione occidentale in tutti i suoi oscuri avvolgimenti. Ciò che più c'interessa e fa al caso nostro è chiarire alcuni punti, e rispondere a certi dubbi dell'illustre dantista E. Moore, in ciò seguito dal D'Ovidio. Digiuno anzichenò è lo studio del dotto inglese; ha però certe vedute larghe, sebben bisognose di miglior luce a illuminar sì che basti il problema dantesco, che trattiamo.

Teodoro, arcivescovo di Canterbury, afferma, come riferisce il Moore, di spiegar i « *capitalia... crimina iterum secundum canones* », formola ripetuta da Egberto arcivescovo di York. L'erudito professore di Oxford mentre confessa di non esser riuscito a trovar a che cosa quella dizione si riferisca, fa le meraviglie che Egberto, ordinando diversamente da Teodoro i sette vizi, dica che S. Agostino vi aggiunge il sacrilegio [1].

[1] *Studies* II, 188-189. « Capitalia igitur crimina iterum *secundum canones* explicabo; idest superbia, vanagloria, invidia, ira, tristitia, avaritia,

È difficile il determinare a quale raccolta di canoni si richiamassero i due prelati se de' Padri o de' Concilii, giacchè al loro tempo Graziano non era ancor nato.

Ma osservando come Teodoro mandato in Inghilterra da Papa Vitaliano s'attiene nella lista de' peccati a S. Gregorio M., mentre Egberto se ne scosta, convien dire che, quand'anche il loro concetto tornasse a un medesimo, ne fosse diversa la fonte, e l'uno attingesse a' Morali sopra Giobbe, l'altro agli scritti che correvano del gran Vescovo d'Ippona.

Evidentemente la fonte d'Egberto è quella inserita poi da Graziano nel suo decreto, e da lui spiegata [1], richiamando i due passi succitati di S. Paolo intorno alle virtù de' vescovi. Il famoso canonista, a chiarir la varia gravezza de' crimini, dopo aver citato particolarmente Beda per la distinzione de' peccati secondo l'ignoranza, l'infermità, e la deliberazione (che il Ronzoni disse ignota ai Giuristi medioevali), riporta un lungo testo di S. Agostino in cui si tratta de' crimini capitali, tra cui il sacrilegio è appunto nominato per primo, e sol vi si desidera l'accidia, accennata invece tra i minuti peccati [2]. Vero è che ivi S. Ago-

gula, luxuria. Pro istis itaque fieri oportet paenitentia magna». TEODORO DI CANTERBURY (668-690): *Liber paenitentialis,* § VII, vol. II pag. 7.

[1] *Decr.* P. I, D. XXV, c. 3.

[2] «Etsi non omnia, vel aliqua commemoranda sunt ne aliquis se inaniter excusare conetur et dicat se nescire quae sunt minuta peccata vel quae crimina capitalia. Et quamvis Apostolus capitalia plura commemoraverit, nos tamen, ne desperationem facere videamur, breviter dicimus, quae sunt illa: sacrilegium, homicidium, adulterium, fornicatio, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia, et, si longo tempore teneatur, iracundia, et ebrietas, si assidua sit, in eorum numerum, computantur». *Homil. De igne purgatorii,* seu *Serm. 41 de Sanctis* (AUGUSTINI, *Opera,* Venetiis, Antonelli, 1844, Tom. VI, App. Serm. 104, pag. 262, e segg.). — Cf. anche *Decr.* P. I. D. XXIII, c. 3, ove con altre parole si parla de' peccati capitali e loro figlie. — Il Moore osserva (*Studies,* III pag. 191) che S. Pietro Damiano fa tre classi di peccati di crescente gravezza, e queste sono pure considerate nel Diritto Canonico. Cf. SILVESTRO, *Summae Sylvestrinae,* Venetiis, 1578, alla voce *Crimen,* n. 3. — Di qui si vede se la frase di Teodoro *secundum canones* meriti l'ironica arguzia del D'Ovidio,

stino pone insieme vizi capitali e loro figlie, sicchè non appare il bel numero sette tradizionale, il che avviene pure in altro opuscolo: *De conflictu vitiorum et virtutum,* a lui attribuito [1]. Ma nel sermone XV *Ad fratres in eremo,* che pur va sotto il nome di lui, si pone chiaramente il bel drappello de'sette vizi con l'ordine e la connessione che ricorre presso Gregorio [2]; quantunque altrove se ne rimuti la fila [3].

al quale «sembra un'ingenua improprietà di linguaggio». (*Studii* ecc. pag. 286). — Chi ricordi in qual modo e di che fosse composto il famoso *Decretum Gratiani,* che non dovea essere il primo di tal genere, non indugerà ad ammettere che anche prima non potessero correre analoghe collezioni di decreti, sentenze, lettere e canoni ecclesiastici.

[1] In quest'operetta s'incontra l'ordine dei vizi capitali, com'è presso S. Gregorio frammezzato da alcune loro figlie, e tutto viene poi parte per parte spiegato. Ecco il disegno del conflitto: «Dum enim contra humilitatem *superbia,* contra Domini timorem *inanis gloria,* contra veram religionem simulatio, contra subiectionem pugnat contemptus; contra fraternam congratulationem *invidia,* contra dilectionem odium, contra libertatem justae correctionis detractio; contra patientiam *ira,* contra mansuetudinem protervia, contra satisfactionem tumor; contra spiritale gaudium *tristitia* (*saecularis vita,* è errore dell'edizione, Cf. c. 12), contra virtutis exercitium sopor vel *ignavia,* contra firmam stabilitatem dissoluta vagatio, contra spei fiduciam desperatio; contra mundi contemptum *cupiditas,* contra misericordiam obduratio, contra innocentiam fraus et furtum, contra veritatem fallacia atque mendacium; contra ciborum parsimoniam *ventris ingluvies,* contra moderatum maerorem inepta laetitia, contra discretam taciturnitatem multiloquium; contra carnis integritatem immunditia atque *luxuria,* contra cordis munditiam spiritalis fornicatio, contra amorem patriae caelestis appetitus saeculi praesentis opponens semet immergit; quid aliud quam crudelis pie viventium persecutio adversus conglobatas virtutum acies desaevit?».

De Conflictu vitiorum et virtutum c. 1. Augustini *Opera,* Venetiis, 1846, tom VII, append. pag. 469, Cf. Zöckler op. c. pag. 60.

[2] «Necesse est ergo scire quod superbia mater est et caput omnium vitiorum. Ab ea enim descendit inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, voluptas carnis in qua continetur gula atque luxuria». *Ad fratres in eremo serm.* XV, *Opera,* ed cit. tom. VII, Append. pag. 682.

[3] «Saepe te invadit superbia, exagitat ira, excruciat malitia, vulnerat invidia, inflammat luxuria, fatigat pigritia, ligat avaritia». *Speculum peccatoris,* c. VII, dove poco prima nomina anche la *ventris ingluvies. Opera,* ediz. cit. ibid. pag. 335.

«Quid pravius, quid malignius, quid adversario nostro nequius? qui posuit in coelo bellum, in paradiso fraudem, odium inter primos fratres, et in omni opere nostro zizania seminavit. Nam in comestione posuit *gulam,*

Nel Medio Evo, come ammette anche il Moore, si attribuì certamente anche a S. Agostino la teorica e le definizioni de' sette vizi capitali, come ne fa fede uno de' famosi Compendi teologici di quell'età [1]. Onde col nome di lui passò pure il *Trattato de' sette vizi e de' sette doni dello Spirito Santo* ch'è opera di Ugone da S. Vittore [2], a questo probabilmente ispirato dal sermone surriferito *Ad fratres in eremo* [3], e da' libri genuini del Vescovo d'Ippona sopra il Vangelo di S. Matteo, dove raffronta le sette petizioni dell'orazione domenicale coi sette doni e con le sette beatitudini, ed accenna l'opposizione dei sette vizi alle sette virtù come cosa ricevuta.

Prima dunque che arrivasse in Africa dalle Gallie l'influsso di Cassiano, troviamo in S. Agostino già disegnata tutta la teorica de' sette vizi, colle loro varie opposizioni, quale poi ampiamente fu svolta da Ugone di S. Vittore; sicchè a buon diritto risaliamo fino al gran Vescovo africano, che potè dalla vicina Tebaide accogliere quel che vi avea udito Cassiano, comunque si giudichi della genuinità di qualche opuscolo a lui attribuito, genuinità che talvolta per qualche lieve interpolazione devota o completiva i moderni son troppo facili a rivocar in dubbio.

in generatione *luxuriam,* in exercitatione *ignaviam,* in conversatione *invidiam,* in gubernatione *avaritiam,* in correctione *iram,* in praesulatu sive dominatione *superbiam* »; S. August. *in Serm. comm. serm. 4.* È riportato dall'A Lapide nel *Comm. Apocal.* XII, 3, donde forse tolse lo Scartazzini la citazione che riporta nel *Comm. lips. alla D. C. Inf.* XXXIV, 36 con questo riferimento: « *S. Aug., in Script. com. Ser. 4.* » Ma codesto richiamo, come pure quel dell'Alapide, non risponde alle edizioni da noi consultate, nè con tutte le nostre ricerche per le molte opere del Santo Dottore ci venne fatto d'imbatterci in tal passo.

[1] Cf. *Compedium theologicae veritatis,* attribuito a varî Dottori Scolastici, l. III, c. 14 e segg. Venetiis, Piccaius, 1568, pagg. 260 e segg.

[2] *Tractatus de septem vitiis et septem donis Spiritus Sancti,* inter Augustini *Opera,* ediz. cit. Tom. VII, Append. pag. 462 e segg.

[3] Questo sermone, attribuito a S. Agostino, ha appunto per titolo, cui risponde la materia trattata: *De fide Trinitatis a simplicibus non investiganda et septem donis Spiritus Santi contra septem vitia.* Vedi la nota superiore.

Ove poi si ricordi come anche S. Girolamo accenna ai sette vizi criminali, non farà meraviglia che Cassiano ne parli come di cosa trasmessa per tradizione, e sì largamente ne tratti in due principali sue opere, che sono lo specchio della dottrina e dell'istruzione de' monaci da lui conosciuta non solo alla scuola del Grisostomo, ma e più nelle visite fatte a' monasteri della Tebaide. Onde è lecito conchiudere che assai antica vuol essere codesta dottrina ispirata alla Bibbia, diffusa nell' istruzione cenobitica e popolare, e passata con più o meno varianti e alterazioni nei commenti de' Padri, de' Dottori, degli Scolastici, de' Moralisti medievali, finchè nel secolo decimosesto ebbe a raffermarsi in quell'ordine fisso, cui il famoso catechismo del Canisio e la *Medulla* del Busenbaum colla schiera de' suoi grandi e piccoli commentatori, consegnarono poi alla scienza pratica de' fedeli.

VII.

La classificazione gregoriana de' sette vizi eletta dall'Alighieri pel Purgatorio, e sue ragioni.

Ma accostiamoci a Dante. Fra tutte le classificazioni de' vizi capitali migliore e più larga fortuna ebbe la gregoriana, sì per numero, qualità e credito de' patrocinatori come per l'uso che nel campo morale e teologico se ne fece [1].

[1] Il MOORE (*Studies*, II, pag. 208) compilò un prospetto delle varie classificazioni. Di queste la gregoriana (II) e quella di Ugo da S. Vittore (VIII) si riducono a una sola per l'esegesi dantesca. Superbia e vanagloria, tristizia ed accidia, quantunque Padri e Dottori le distinguano, sono però sempre da loro sì ravvicinate che più d'una volta le identificano. Sicchè interpreti della classificazione gregoriana, per tacer di S. Agostino che la precede ed altri che la seguono citati dal Moore, appaiono almeno Pietro Lombardo (che prepone però l'ira all'invidia, II Sent. D. 42), Alessandro de Ales (Comm. in Ps. 135, v. 13 et alibi), S. Bonaventura, S. Tommaso, l'autore del *Compendium theologicae veritatis* (l. III, c. 4), e sopra tutti il gran Maestro Ugo da S. Vittore sì tenace del pensiero e dell'ordine gregoriano, che mai non lo turba e in più luoghi ne chiarisce il nesso logico

Questo era più che bastante all'Alighieri per preferire a tutte le altre la classificazione di Gregorio. La quale gli dovè parere nell'ordine e nella gradazione più razionale e probabile, se meno per gli argomenti di Ugone, per quelli ch'ei divisava d'aggiungervi, e tutti attinti alla più severa dottrina teologica.

A chiarire il pensiero dantesco due sono le questioni che voglionsi sciogliere: l'una, dell'ordine materiale delle sette colpe da purgarsi; l'altra dell'ordine formale, ossia della loro crescente moral gravezza e reità. Della prima ce ne porge ragione l'autorità de' Padri e Teologi che, come s'è visto, l'abbracciarono; della seconda ci resta ancora a ricercarne gli elementi.

Vero è che i dantisti sogliono muovere una terza questione, quasi preliminare, chiedendosi perchè mai il poeta per l'Inferno s'attenesse alla dottrina etica d'Aristotele, e pel Purgatorio seguisse invece la classificazione chiesastica de' sette vizi capitali. Diversi infatti appaiono gli ordinamenti de' due regni, e restano pur sempre, per quanto arditi ed ingegnosi conati si facciano a farli esattamente collimare, diversi, chi li guardi senza preconcetti e predilezioni, sebbene si possa ammettere che nelle linee più larghe tendano a combaciare. A' due luoghi di pene diverse Dante volle porre diversi disegni e leggi diverse. La monotonia non garbava al suo intelletto e alla sua fantasia, l'uno e l'altra sitibondi di nuove verità e nuovi simboli. Il fren dell'arte gli misurava sì le carte ordite a ciascuna cantica, ma non tarpava le ali all'alta fantasia, alla cui possa, come a quella dell' « alto ingegno » si affidava ardimentoso e sicuro di non fare il volo d'Icaro.

Prima ragione dunque della diversa orditura è lo studio della varietà. E la trama per l'ordinamento morale della sacra montagna, già teatro, come dimostrammo altrove, della

e morale (*Adnot. eluc.*, in Abdiam, v. 7; *De nuptiis spiritual*, c. 1; *Allegor. in Matth.* l. II, c. 3-19; *De spirituali sanctitate*, serm. 11; *De sacramentis*, l. II, p. 13, c. 1; *Summae sentent.* tr. III, c. 16, etc.).

catastrofe morale del primo uomo, fu somministrata al poeta dalla connessione da lui intraveduta fra il fuoco posto da Dio per vallo al Paradiso terrestre e il fuoco de' sette vizi capitali, giusta il simbolismo surriferito di Ugo da S. Vittore. Di qui egli mosse per eleggere a cardine della costruzione morale del secondo regno la classificazione chiesastica de' sette vizi, nè in ciò dovette rimaner a lungo perplesso, trovandosi aver fra mano quel più e quel meglio che per la varietà bramava senza cincischiare e ripresentare il disegno dell'Inferno.

Noi quindi non possiamo immaginarci l'Alighieri al bivio delle due classificazioni, aristotelica e chiesastica, se non ipoteticamente, facendo ragion del fatto ch'egli queste due elesse di tra le molte che correvano. Le teoriche delle tre male disposizioni e de' sette vizi capitali, come appare, oltre che da' numerosi compendi morali di quell'età, dalla *Somma* dell'Aquinate, non tenevano sole il campo, e con esse avean grido assai altre di non minor importanza ed efficacia. Anzi la triplice classificazione aristotelica non era quanto l'altre alla mano di tutti; ma non isfuggì al poeta filosofo che con la scorta di S. Tommaso studiava nell'Etica Nicomachea il sistema etico della prima cantica. Quindi la luce de' principî aristotelici veniva a rischiarar fra le tenebre, e il tumulto dell'Inferno la particolareggiata distribuzione di tutte le colpe, mentre al Purgatorio, tutto biblico e cristiano, luogo di luce, di penitenza, di preghiera e meditazione, « simile, per usar la frase del D'Ovidio, a un colossale monastero salmeggiante, si attagliava a maraviglia la classificazione secondo i Vizi » [1] che correva tra i fedeli e non meno dell'aristotelica, come si vedrà più avanti, abbracciava e scompartiva tutto il campo del peccato.

Tuttavia questa classificazione cristiana de' vizi, prescindendo dalla progressiva e crescente reità che l'accompagna, veniva assai diversamente dagli scrittori spiegata, divisa e suddivisa con varietà di criterii, più o meno disparati, a

[1] *Il Purgatorio*, p. 158.

segno tale che niuna spiegazione v'ebbe, la quale, non che ottenesse il suffragio universale, sgattaiolasse di sotto alle mani de' sottili scolastici vergine d'ogni osservazione e critica [1]. La conclusione è che davanti a tanta varietà di discussioni e criteri intorno a' sette vizi l'Alighieri si sentì libero per far da sè e darne una spiegazione ragionata ed obbiettiva non inferiore all'altre, anzi tanto di esse più sicura ed autorevole, quanto maggior amore e studio egli pose nella ricerca e nell'esame de' fondamenti che dovean sostenerla. Questo ci proponiamo di chiarire col frutto delle nostre indagini.

VIII.

L'amore, vincolo de' tre regni danteschi. — Teorica dell'amore in Platone, S. Agostino e ne' Padri. — Dante s'ispira a Ugo da S. Vittore e a S. Tommaso.

L'amore regge l'ordinamento del Purgatorio, ma al suo impero non isfugge nè l'Inferno nè il Paradiso, perchè all'amore si riduce

> ogni buono operare e il suo contraro [2].

In questo sta l'intima e suprema corrispondenza ed unità de' tre regni danteschi, che dall'amore nascono a guisa di tre fiumi da un'unica fonte.

Lo spingere la rispondenza dalla prima origine alle più minute conseguenze, come tentarono di fare il Gennari da Lion, e il Fraccaroli [2], è un misconoscere, per dir così, le leggi di ciascun regno. L'amore è simile al sole, alla luce, tutto illumina, vivifica tutto, ma non costituisce le singole cose, cui dà vita. Nell'ordinamento morale de' tre regni danteschi l'amore va più e più manifestandosi da una can-

[1] Cf. Scoto, In II *Sent.* dist. 6, q. 2, a. 2; dist. 42, q. 5.
[2] *Purg.* XVIII, 15.

tica all'altra, dalle tenebre infernali alla rosa celeste. Balena nell'Inferno, raggia nel Purgatorio

> **a guisa d'orizzonte che rischiari [1],**

e nel Paradiso

> **la sua chiarezza seguirà l'ardore,**
> **l'ardor la visione, e quella è tanta**
> **quanto ha di grazia sopra il suo valore [2].**

Ma è nel Purgatorio dove il poeta proclama la teoria dell'amore, a fondamento della sua struttura morale, e lo fa in que' canti, che occupano quasi il centro di tutta la Commedia.

L'esame nostro ne seguirà le due parti principali: l'amore in genere, e la sua applicazione a' sette vizi capitali.

E, facendoci dalla prima, che all'amore si riduca « *ogni buono operare e il suo contraro* [3] » è sentenza tanto ricevuta e diffusa, non solo presso gli scrittori cristiani, ma, eziandio presso i pagani, che l'attribuirne la paternità a Platone sarebbe come un dar lode a Seneca della scoperta della morte. Vero è che Platone l'affermò più altamente e, massime nel *Convivio,* più ne ragionò, ma fu superato dai Padri e da' loro successori, i quali con lo studio biblico e con la profonda analisi d'ogni latebra, moto e tendenza del cuor umano ebbero imbevuto di quella verità sì profondamente tutta la teologia morale, mistica ed ascetica, che l'amor proprio divenne il primo ed ultimo nemico da combattere, rintuzzare e vincere. A Platone però si richiamavano molti scrittori [4], il quale per vero aveva additato nello

[1] Cf. I. Sanesi, *Per l'interpretazione della Commedia,* Torino, Paravia, 1902, pag. 93 e segg.

[2] *Par.* XIV, 69. — [3] Ivi, v. 40-42.

[3] *Purg.,* XVIII, 15.

[4] Ugone da S. Vittore scrive *(Institut. monast. De nuptiis carnal. vitandis,* c. 1.) « Tota amoris insectatio apud Platonem posita est et omnia ejus incommoda Lysias explicavit ».

smodato amor di sè stesso la fonte comune d'ogni colpa [1]. Sant'Agostino, Platone cristiano, del filosofo ateniese sì caldo ammiratore, nella sua famosa opera *della Città di Dio,* familiare a Dante [2], fondò sull'amore, buono e cattivo, di Dio e di sè, il perno del suo trattato, e la costituzione delle due città nemiche, quella di Dio e quella di Satana, deducendo poi dall'amor vano e nocivo ogni sorta di delitti, enumerati in un catalogo spaventoso [3]. Nè il gran vescovo d'Ippona aveva detto cosa ignota a' suoi predecessori. Origene, prima di lui, per tacer d'altri, mentre ammetteva nell'umana natura la perenne necessità dell'amore, più o meno retto, ascriveva al suo torcimento tutto il male morale che è nel mondo, secondo le tre concupiscenze dell'Apostolo san Giovanni; e con lui s'accordava poi san Fulgenzio, uno de' grandi difensori e seguaci di Agostino [4]. Insomma in ciò convenivano i più grandi filosofi, non escluso Aristotele [5] dell'età pagana, coi più profondi pensatori del cristianesimo, e tra loro si ergeva gigante l'Apostolo Paolo, ammonendo tutti che la radice d'ogni colpa sarebbe in ogni tempo l'amor di sè stesso [6].

[1] « Omnium vero maximum quiddam malum in multorum hominum animis est innatum. Cujus quidem cum facile sibi ignoscant, remedium nullum excogitant. Est autem hoc quod dicere solent quod natura sibi quisque amicus est rectaque est ita id se habere. Sed revera nimius in seipsum amor omnium peccatorum omnibus semper est causa. Obcaecatur quippe circa amatum qui amat. Quapropter qui se amat, cum seipsum magis quam veritatem honorandum putet, quid justum, bonum, pulcrum sit male judicat. Decet sane eum qui magnus vir futurus est, neque seipsum neque sua diligere, sed justa semper sive a seipso seu ab alio quovis gerantur ». *De legibus,* dial. V, parum ab init. *Platonis Opera,* traslatione M. Ficini, Basileae, 1582. pag. 803.

[2] Cf. P. Toynbee, *Dictionary of proper names in the Works of Dante,* Oxford, 1898, pag. 164.

[3] *De Civitate Dei,* l· XIV, c. 28, l. XXII, c. 22.

[4] Origene, *In Cantica,* Prolog., ove ricorda il Convivio di Platone; Fulgenzio, *Ad Monim.* I, cc. 18,20.

[5] Cf. S. Tommaso, *Commento all'Etica,* IX, l. 8; Alberto Magno, *Commento all'Etica,* IX, tr. 3, c. 2.

[6] II ad Timot. II, 2. S. Tommaso così commenta: « Primo ponit (Apostolus) iniquitatis radicem; secundo diversas ejus species. Radix autem to-

Laonde non fa meraviglia che tal dottrina fosse ammessa, come indiscutibile nel medio evo, e dalla scolastica passasse ne' secoli seguenti nell'ascetica e nella morale, a segno tale che il rigido carmelitano, Enrico da S. Ignazio ebbe a scrivere, fondandosi sul Vescovo d'Ippona e sul Dottor d'Aquino, un ampio e completo trattato di morale dal titolo *Ethica amoris* [1].

Nè l'Alighieri potea allontanarsi da tal sentièro, onde affermò

> **ch'esser conviene**
> **amor semenza in voi d'ogni virtute**
> **o d'ogni operazion che merta pene** [2],

quasi volesse farci intendere che non solo le virtù del Paradiso, ma anche le pene dell'Inferno e del Purgatorio germogliano dall'amore.

La teoria però, ch'egli espone nella seconda Cantica l'attinge, a nostro avviso, particolarmente da Ugone da S. Vittore quanto alle idee generali, ma nella dimostrazione scientifica si fonda sopra l'Aquinate, la cui dottrina, per linguaggio più esatta e per semplicità e profondità più chiara e ricevuta è magistralmente da lui, forse con qualche altra reminiscenza, raccolta e proposta. È quindi anzitutto da studiare il pensiero del contemplativo Ugone, e ponderarne il contributo, per poter far ragione del complemento tomistico che il poeta vi aggiunse, sebbene ci sia forse sufficiente argomento a sostenere che dal solo Aquinate potesse attingere o attingesse ciò che gli offriva Ugone.

tius iniquitatis est amor sui ipsius. Duplex autem amor duplicem civitatem facit. Et ex hac radice diversae sunt species iniquitatis: unde dicit: *cupidi, elati* etc. Et circa hoc tria facit, quia primo ponit peccata quae sunt in abusu rerum exteriorum; secundo quae pertinent ad inordinationem hominis ad alios... tertio quae ad seipsum ». Cf. anche Beda, *Comm.* II Tim. II, 2.

[1] Henricus a S. Ignatio, *Ethica amoris*, Leodii, 1709, tre tomi in folio. L'opera pel suo rigorismo pratico, non per i principî donde move, fu messa all'Indice.

[2] *Purg.* XVII, 103-105.

Nel quale scrittore primo che noi sappiamo a scorgere una fonte dantesca fu Antonio Lubin, ma poco gli badarono i dantisti, forse a cagione d'alcune sue interpretazioni allegoriche esagerate, stiracchiate e spinte, con la guida di Ugo da S. Vittore, fino a que' limiti che troppi lati vulnerabili offrono agli avversari perchè possano venir accolte e passar indiscusse nel patrimonio della letteratura dantesca [1]. Ne fa un cenno, ma scarsissimo il Moore e con lui il D'Ovidio [2]. Tutti però hanno l'occhio, non alla teoria dell'amore proposta da Ugone, ma alla genesi ch'ei dà de' sette vizi capitali con le loro opposizioni alle virtù, a' doni e alle petizioni del Paternostro. Ma non minor importanza ha il gran Vittorino anche per le sue idee sull'amore.

Il vizio, secondo lui, non è che *corrompimento del naturale affetto oltre l'ordine e fuor di misura*, perchè nell'affetto sta ogni merito vuoi di giustizia vuoi di colpa [3].

Onde anch'egli, al par d'Origene e di S. Agostino, ammette una duplice dilezione; l'amor del mondo o cupidità, e l'amor di Dio o carità, e bellamente ne spiega il concetto, l'origine e la differenza [4]. Ma ciò che per noi importa è la connessione ch'egli fa dell'amore co' sette vizi capitali.

[1] *L'allegoria morale, ecclesiastica, politica delle due prime cantiche della Divina Commedia,* Gratz, Kienreick, 1864; *Dante spiegato con Dante e polemiche dantesche,* Trieste, Balestra, 1884; *Commento alla D. C.* Vedi anche G. Fioretto, *Prolegomeni allo studio della Divina Commedia,* Città di Castello, Lapi, 1901, pag. 99 e segg.

[2] Moore, *Studies in Dante,* II, pag. 192; D'Ovidio, *Il Purgatorio,* Milano, Hoepli, 1906, pag. 281.

[3] « Septem autem sunt vitia principalia quae rationalem naturam inficiunt et ejus integritatem quasi quodam suae admixtionis fermento corrumptum. Vitium autem est, corruptio naturalis affectus praeter ordinem et extra mensuram.... Corruptus vero amor per concupiscentiam, animae turpitudo est.... Propter hoc in affectu omne meritum constat; neque justitia vel culpa nisi in affectu rationalis voluntatis inveniri potest... Hujus ergo affectionis corruptiones sunt septem. Prima est superbia etc. » *Allegor. in Matth.* l. II. cc. 3, 4, e altrove.

[4] Il Fioretto (op. cit. pag. 99), seguendo il Lubin, si fonda principalmente sul trattatello: *De fructibus carnis et spiritus* per le somiglianze tra le sette cornici e il pensiero di Ugone; ma noi vediamo in quel libretto una com-

Questi, a detta di lui, non sono che corruzioni, disordini, tralignamenti di amore, corrotto dalla concupiscenza. Cotali concetti di Ugone, che fornivano, per dir così, la materia greggia da rifinire, segnarono la via al pensiero di Dante, e gli fecero cercare i dotti volumi dell'Aquinate, per ridurre a rigor scientifico e in nitido raziocinio le raccolte idee. Perchè, chi ben consideri, il modo con cui Ugone tratta dell'amore manifesta il concepire e il fraseggiare di S. Agostino, e benchè non si possa tacciare d'inesatto o di erroneo, è tuttavia un involucro del vero vago anzichenò e retorico, quale conveniva attendersi da' primordi della Scolastica, quando la terminologia scientifica ne' vari rami del sapere non era stata peranco pienamente determinata e fissa. Dante nato nel tempo più bello della scienza medievale, mentre ancor fresca sonava nell'aule la fama di fra Tommaso e v'insegnavano i suoi discepoli professori di grido e fervidi propagatori delle sentenze di lui, non poteva più appagarsi de' vecchi teologi, nè del loro metodo, ma, poderoso ingegno ch'egli era, capace di levarsi a tutta l'altezza del pensiero contemporaneo, a questo informò ed

pilazione posteriore di qualche monaco, per uso de' religiosi a mo' di quadro simbolico con dicitura esplicativa. Già ne dubitarono gli editori (HUGONIS A S. VICTORE, *Opera*, Venetiis, 1598, II, pag. 114), perchè « a majestate dicendi et a gravitate sententiarum M. Hugonis a S. Victore Canonici Regularis Lateranensis frigeat ». E difatti le definizioni de' sette vizi capitali che presso Ugone ricorrono sempre brevissime e quasi identiche, ivi sono assai lunghe, e anco diverse, con un esordio troppo scolastico per esser di quel tempo. Ciò che fece ascrivere a lui quel libercolo fu certamente l'ultimo capo 19: *De dilectione et ejus duplici ratione*, giunta improvvisa ed estranea al libro che sembra già chiuso, col capo antecedente, il quale così termina: « Finis descriptionum vitiorum et virtutum principalium et comitatuum eorundem ». Quell'appendice è accozzamento di pezzi cuciti insieme, tolti dalle *Institutiones in Decalogum*, c. 4, ove pure questo capo sembra stonare da tutto il resto. Il fatto è che questo medesimo capo, con una giunta tolta dal l. I, *Miscell. tit.* 170 *Eruditionum Theologicarum* costituisce altrove un'altra opera di Ugone, dal titolo: *De substantia dilectionis* (ediz. cit. II, pag. 1-2). E quest'opera che qui citiamo corre pure sotto il nome di S. Agostino, (AUGUSTINI *Opera*, Venetiis, 1846, to. VII, Append. pag. 153). C. anche ZÖCKLER, op. c. pag. 63, nota.

adeguò le sue cognizioni. Nè la sfrondata ed arida prosa scientifica lo inceppò pe' sentieri dell'arte da lui appresa alla scuola della più soave e forte Musa di Roma, chè assisosi cantore fra il secolo d'oro della Scolastica che tramontava e il secolo della sorgente letteratura italiana, arbitro della lingua, affidò alla rima le più sublimi verità della sapienza medievale, e nel poema sacro inalzò loro un monumento più maestoso e duraturo delle cattedrali di Colonia e di Strasburgo.

IX.

La teorica dell'amore nel Purgatorio. — Dottrina di S. Tommaso. — Esattezza filosofica del linguaggio dantesco. — Un corollario contro gli Epicurei.

Ma è tempo omai di ascoltare i due poeti, che là sulla cornice del quarto girone degli accidiosi, quasi fossero anch'essi di quel numero, per

la possa delle gambe posta in tregue

si erano affissi

pur come nave ch'alla piaggia arriva [1].

Essi ragionano dell'ordinamento del secondo regno, e trattano della distinzione de' sette cerchi e dell'essenza dell'amore: due punti così legati tra loro che il secondo è ragione del primo. Onde il nesso logico e la chiarezza del discorso esigono che, come pur fa l'acuto Augusto Conti [2], invertiamo l'ordine poetico, con cui ne discorrono Virgilio e Dante, e ripigliamo la cosa da' suoi naturali principî.

[1] *Purg*. XVII, 75-78.

[2] *La filosofia di Dante* in *Cose di storia e d'arte*, Firenze, Sansoni, 1874, p. 221 e segg.

Virgilio posto avea fine al suo ragionamento sopra i sette vizi, ma Dante, « cui nuova sete frugava », con bel garbo si rivolge a lui e lo prega,

> che mi dimostri amore, a cui riduci
> ogni buono operare e il suo contraro.

E l'alto dottore:

> Drizza, disse, vêr me l'acute luci
> dello intelletto, e fieti manifesto
> l'error de' ciechi che si fanno duci.
> L'animo, ch'è creato ad amar presto,
> ad ogni cosa è mobile che piace,
> tosto che dal piacer in atto è desto.
> Vostra apprensiva da esser verace
> tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
> sì che l'animo ad essa volger face;
> e se, rivolto, in vêr di lei si piega,
> quel piegare è amor, quello è natura
> che per piacer di nuovo in voi si lega.
> Poi, come il foco movesi in altura,
> per la sua forma, ch'è nata a salire
> là dove più in sua materia dura;
> così l'animo preso entra in disire,
> ch'è moto spiritale, e mai non posa
> fin che la cosa amata il fa gioire [1].

In questi versi vuole il poeta « dimostrare amore », cioè che cosa sia, donde nasca, e quali atti lo seguano.

Il suo ragionamento torna così. L'animo fatto per amare può muoversi verso ogni cosa piacevole, quando di fatto questa lo ecciti [2]. Ma la vostra virtù apprensiva trae la sua

[1] *Purg.*, XVIII, 14-38.

[2] La prima proposizione:

> L'animo, ch'è creato ad amar presto,
> ad ogni cosa è mobile che piace,
> tosto che dal piacere in atto è desto,

spiega la natura stessa dell'animo o appetito, secondo il concetto aristotelico-tomistico che ogni cosa come naturalmente si muove, così è nata fatta per essere mossa, e viceversa: « Sicut aliquid agitur naturaliter, sic aptum natum est agi; hoc enim significat quod dico *naturaliter*, scilicet *aptum natum*. Et haec propositio convertitur, quia sicut aliquid aptum natum est

verace intenzione dall'essere obbiettivo e la presenta a voi sicchè a quella fa che si rivolga l'animo [1]. Dunque l'animo fatto per amare e rivolto a quell'intenzione che la rappresenta, si inchina ossia si piega verso la cosa. Dunque quel piegare è amor naturale [2] che novellamente nasce in voi dal

agi, sic agitur, sed oportet apponere hanc conditionem nisi aliquid impediat ». S. Tommaso, *Comm. alla Fisica*, II, c. VIII, l. 13, n. 3. Questo passo è riferito pur dall'Aquinate quando tratta dell'amor naturale degli angeli (I, q. 60, a. 5). Donde appare quanto falsamente si spieghi da altri il *presto* come *prestamente*, e se debba accogliersi la proposta dell'illustre Poletto (*Comm. alla D. C.* a q. l.) di unirlo quale avverbio all'aggettivo *mobile* *Creato presto ad amare* non vuol dir altro che *nato fatto, creato acconcio ad amare;* giacchè *presto* significa pure *acconcio*.

[1] La seconda terzina:

> Vostra apprensiva da esser verace
> tragge intenzione,

fu così rabberciata, non so di su qual codice dal Torraca (*La D. C. nuovamente commentata*, Roma-Milano, Albrighi e S. 1905):

> Vostra apprensiva, *da essa*, verace
> tragge intenzione, e, dentro a voi, la spiega
> sì, che l'animo, *ad essa*, volger face.

Lasciando che noi non riusciamo a persuaderci che Dante ponesse sì vicini que' due *da essa* e *ad essa*, di sì aspro suono, l'acuto Torraca, pur vedendo giusto « non pinse l'occhio fino alla prim'onda ». Ammettiamo con lui che *verace* va unito con *intenzione*, perchè « secondo la filosofia che Dante professava, la verità è principalmente nell'intelletto; nelle cose non è nè verità nè falsità, se non rispetto all'intelletto », ma, come Dante stesso afferma (*Mon.* III, 15): « Verum et falsum ab esse rei vel non esse in oratione causatur, ut doctrina Praedicamentorum nos docet ». Onde la nostra apprensiva, che « solo da sensato apprende ciò che fa poscia d'intelletto degno », *trae dall'essere la verace intenzione*, o similitudine della cosa: « ed ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum ». S. Tommaso. I, q. 16, a. 2. Cfr. Ibid. ar. 3. « Esse rei, non veritas ejus causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est. » Ibid. a. 1 ad 3. E nell'Epistola di Dante a Can Grande, c. 5, l. 95 dell'ediz. del Moore deve leggersi: « veritas de re quae in *entitate* (non già *veritate*) consistit tanquam in subiecto est similitudo perfecta rei sicut est. »

[2] Il dottissimo Card. Pallavicino scrive (*Del bene*, l. I, c. 26): « L'onesto significa nel suo concetto essenzialmente *ciò che piace alla natura farsi da noi.* » E poi (c. 27) spiega: « Io intendo qui per Natura quella forza,

compiacersi della cosa veduta; e da questa compiacenza nasce poi il muoversi col desiderio, e finalmente il riposarsi col gaudio nella cosa amata [1]. Codesta dottrina non è che la tomistica tradotta in versi, e particolarmente presa dalla *Somma contro i Gentili,* opera notissima al poeta [2], dove l'angelico dottore dimostra che di tutti gli atti della volontà l'amore è il solo principio e la comune radice [3]. Quel passo pur basterebbe a chiarir la genuina

qualunque ella sia, che c' inchina ad amare e riverire alcune azioni, eziandio in un nemico, dalle quali possiamo sperare verun beneficio nostro; ed a detestare ed odiare alcune altre azioni, benchè a noi dannose ».

[1] « L'amore è un affetto che in tutti gli altri affetti si mescola, come ne insegna San Tommaso; e l'odio istesso del male contiene in sè l'amor di quel bene a cui l'odiato male ci si mostra contrario, e però degno d'abborrimento, il che pure significò il dottissimo Poeta da noi citato, mentre fa dire a sè da Virgilio:

Quindi comprender puoi ch'esser conviene
amor semenza in voi d'ogni virtude
e d'ogni operazion che merta pene.

Se adunque l'unico frutto dell'amore ch' all' anima lecitamente e con l' approvazione di tutto il Cielo si sposa è finalmente la voluttà, o per parlare nel nostro linguaggio il diletto, segue di necessità che tutti gli affetti sien linee che vadano a terminare in questo sol centro ». Così il Card. PALLAVICINO, *Del Bene*, l. I, c. 13. Si noti com'egli chiama dottissimo Dante in quella questione dove altri lo tacciano d'inesattezza filosofica. Dante è da lui citato anche altre volte, l. I, c. 40; l. II, c. 25.

[2] Cf. *Conv.* IV, 15; 30; (13); *Mon.* II, 4.

[3] « Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus, sicut generalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam quam diximus esse inclinationis principium cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori: unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur, ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid in quan tum hujusmodi est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem cum adest... Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae

fonte del pensiero dantesco; ma a maggior luce e spiegazione giova esaminar più particolarmente la teoria dantesca e ragguagliarla alla tomistica, quale più largamente viene esposta nell'opera maggiore del gran teologo.

Codesta dottrina, come ognun vede, poggia sul principio che l'appetito segue l'apprensione della cosa, poichè la cosa appetibile per mezzo della sua intenzione [1] appresa muove, dando all'appetito anzitutto un cotal adattamento a sè stessa, che è il piacere e la compiacenza della cosa, in che consiste l'amore. Da questo poi segue il moto dell'appetito verso la cosa amata, e la sua quiete in essa, cioè il desiderio e il gaudio, come dalla forma del fuoco nasce il suo muoversi in altura [2]. L'amore è quindi un piegarsi dell'appetito verso la cosa appetibile [3], e codesto piegarsi è quell'amor naturale nato da cognizione sensitiva o intellettiva che il piacere o la dilettazione novellamente soprag-

speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum, sicut *in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum* ». *Contra Gent.* IV, 19; Cf. I-II, q. 29, a. 6. — Dante usa la medesima similitudine del fuoco, parlando dell'amore (*Purg.* XVIII, 28-30); similitudine del resto abbastanza comune presso gli scrittori antichi.

[1] « Intentio nihil aliud est quam species intelligibilis ». S. Tommaso, *De verit.* q. 10, a. 8.

[2] I-II, q. 27, a. 2; I, q. 80, a. 2. Ma Dante aveva l'occhio al passo seguente: « Ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum quae est quaedam complacentia appetibilis ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur *De anima*, l. III, text. 55. Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus *intentionem*, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum ut sit ibi finis motus ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quam *complacentia appetibilis;* et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile qui est desiderium; et ultimo quies quae est gaudium. » I-II, q. 26, a. 2. « In rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum ». I, q. 60, a. 4.

[3] I, q. 16, a. 1; I-II, q. 26, a. 2 ad 2.

giunge all'amor naturale senza cognizione, poichè piacere e bene allo stesso modo si cercano [1].

E si noti proprietà ed esattezza filosofica del linguaggio dantesco. Dell'animo dice il poeta che ***si piega***, che ***è preso***, prima di entrar in desire, ossia nel ***moto spiritale:*** sicchè codesto moto dell'appetito tendente alla cosa amata è come mediano tra l'amore e il gioire, ch'è posa nel bene, e si distingue specificamente da amendue: dal gaudio come dal termine del moto, e dall'amore come dal principio del moto stesso appetitivo, il quale è mosso a sua volta dalla cosa a compiacersi di lei [2]. Onde, come osserva Aristotele, l'anima o appetito, è un movente mosso [3].

Da codesta spiegazione dell'amore l'Alighieri, per bocca di Virgilio, deduce un corollario, ch'è una frecciata contro Epicuro e tutti i suoi seguaci specialmente i contemporanei del poeta.

> Or ti puote apparer quant'è nascosa
> la veritade alla gente, ch'avvera
> ciascun amore in sè laudabil cosa;

[1] « Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt, et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo et iste motus est *delectatio* ». I-II, q. 31, a. 1; q. 26, a. 2. « Hoc modo omnia appetunt delectationem sicut et bonum cum delectatio sit quies appetitus in bono ». I-II, q. 34, a. 2 ad 3. « Tutti gli altri affetti, scrive il PALLAVICINO, sono moti della volontà e solo il diletto è sua quiete; il che bene spiegò il nostro antico poeta, dicendo:

> così l'animo preso entra in disire
> ch'è moto spirituale e mai non posa
> finchè la cosa amata il fa gioire.

« Adunque la gioia o vogliam dire il diletto è fine di tutti gli affetti dell'appetito. » *Del bene*, l. I, c. 13.

[2] « Amor etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili ut ei appetibile complaceat ». I-II, q. 26, a. 2 ad 3 et ad 1.

[3] *De anima*, III, text. 54; *Metaph.*, XI, text. 53. Cf. S. TOMMASO, I q. 80, a. 2.

> però che forse appar la sua matera
> sempr'esser buona, ma non ciascun segno
> è buono, ancor che buona sia la cera [1].

Infatti, poichè, come fu detto, l'amore altro non è che compiacenza e dilettazione della cosa amata, e bene e piacere vanno di pari passo, ne segue che la moralità dell'amore si ragguaglia alla moralità de' diletti, come vedremo anche più avanti. Orbene gli epicurei ammettevano essere il diletto bene in sè, e quindi ciascuna dilettazione buona e laudabil cosa. E la ragione, che ne dà il poeta, si è che l'oggetto dell'amore appar per avventura esser sempre buono; al qual inganno riduce pure l'Aquinate l'errore degli Epicurei [2]. Dante scioglie il loro argomento col paragone del suggello rispetto alla cera [3]. Buono appar sempre l'og-

[1] *Purg.* XVIII, 34-39.

[2] « Sicut aliqui stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonam et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter et inter id quod est bonum quoad hunc. » I-II, q. 34, a. 2.

[3] È una similitudine che l'Alighieri usa anche altrove, parlando dell'ordine naturale:

> E il ciel cui tanti lumi fanno bello
> dalla mente profonda che lui volve
> *prende l'immage e fassene suggello.*
>
> *Par.* II, 130-132.
>
> La *cera* di costoro e *chi la duce*
> non sta d'un modo, e però sotto il segno
> ideale poi più e men traluce...
> Se fosse a punto la cera dedutta
> e fosse il cielo in sua virtù suprema,
> la luce del *suggel* parrebbe tutta;
> ma la natura la dà sempre scema,
> similemente operando all'artista
> ch'ha l'abito dell'arte e man che trema.
>
> *Par.* XIII, 67-78.

In questi versi la cera è la materia colle sue disposizioni offerta dalla natura, come, trattandosi dell'amore, la cera è la *matera* od oggetto che appare sempre esser buona. Il suggello invece nell'opere della natura viene

getto dell'amore, come buona può essere la cera, ma ciascun amore, al par di ciascun sigillo non è sempre buono, perchè, come risponde S. Tommaso, veramente buono è ciò che in sè è buono. Avviene però che ciò che in sè non è, ma appar buono, diventa buono ad alcuno secondo la presente disposizione, o il falso giudizio, per cui si stima bene assoluto ciò che non è tale [1]. Onde la similitudine corre non nel senso che cera e bene amato si ragguaglino a lor modo nella bontà oggettiva ed intrinseca l'una nell'ordine fisico, l'altro nel morale; ma in questo che tanto la cera è buona, quanto ogni materia d'amore è sempre appresa, ancorchè non sia, come semplicemente bene.

Tuttavia come il suggello può riuscire mal fatto e non buono in una cera per altro buona, così l'amore diviene cattivo ove nel posarsi sul suo oggetto cada in un bene non vero, ma solo apparente [2]. In poche parole la soluzione dell'Alighieri, non è che una conseguenza della ragione stessa del bene che si definisce: *Bonum est quod omnia appetunt*, sia apparente o reale; ma il vero bene è quel cercato secondo il retto giudizio della mente [3].

dall'intelligenze motrici, che suggellano lo loro *immage* nel cielo a farne *suggello* per le cose inferiori. Parimenti nella teoria dell'amore, il suggello procede dall'anima o dalla ragione che tien la soglia dell'assenso della volontà, e perchè la ragione può mal consigliare, e la volontà è vertibile anco al male, il segno o suggello, ossia l'inclinazione amorosa verso la *matera* può essere non buona e cattiva. La bontà del suggello o amore morale dipende dalle causa onde procede, che può fallire colpevolmente, e dall'oggetto a cui tende, che può essere realmente non buono: perciò Dante dice: *ancorchè buona sia la cera*, perchè, se questa è mala, già sarà malo il suggello; e se è buona, il suggello può essere buono e anco cattivo, dove l'amore « con più cura o con men che non dee corra nel bene ».

[1] I-II, q. 27, a. 1. ad 1.

[2] « Aliquis amor est malus in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum ». I-II, q. 27, a. 1 ad 1. « Finem autem contingit esse bonum et malum; quamvis nunquam sit finis, nisi secondum quod est bonum quoad hunc: ita etiam est de delectatione ». Ivi, q. 34, a. 2 ad 2. « Hoc modo omnia appetunt delectationem sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur esse per se et vere bonum ita non omnis delectatio est per se et vere bona ». Ivi, ad 3.

[3] Cf. I-II, q. 94, a. 2; *Com. all'Etica*, I, l. 1.

X.

Obbiezioni di Dante contro la libertà e il merito. — Risposta di Virgilio: « quanto ragion qui vede » e l' « opra di fede ». — Il sentire gli atti dell' anima; « le prime notizie » e i « primi appitibili ». « Lode e biasmo ». — Amor naturale ed elettivo: qual de' due erri. — Libertà d' esercizio e di specificazione.

La lezione udita dall'Alighieri, per bocca del suo maestro, tratta in generale dell'amore, come comunemente si piglia, e comprende sotto di sè l'intellettuale, il razionale, l'animale e il naturale[1]. Dante n'afferra il concetto; ma, soggiunge:

> ciò m'ha fatto di dubbiar più pregno.

Una seria difficoltà gli s'attraversa alla mente, per cui gli pare che quella teorica distrugga il libero arbitrio:

> chè, s'amore è di fuori a noi offerto
> e l'anima non va con altro piede,
> se dritta o torta va, non è suo merto[2].

Codesta obbiezione si riduce, sott'altra forma, a ciò, che la volontà è una potenza passiva. Ma ogni potenza passiva è necessariamente mossa dal suo principio attivo. Dunque la volontà in modo necessario vien mossa dal bene appetibile esterno che n'è l'attivo principio. Non è pertanto suo merto, se l'anima dritta o torta va, perchè essa non si muove che mossa dall'amore.

Qui dunque è implicata la libertà dell'arbitrio e la ragion del merito che ne deriva: due punti da chiarire. Il

[1] Cf. I-II, q. 28, a 5 ad 1. — Assai bene trattò di queste specie d'amore con quell'acutezza e profondità di cognizioni che gli è propria il P. G. Mattiussi nell'ultimo suo dotto lavoro: *Il veleno kanziano*, Monza, Artigianelli, 1907, pag. 224. I dantisti vi potranno attingere un'ottima interpretazione dantesca. — [2] *Purg. XVIII*, 43-45.

maestro se n'è accorto e fa subito una distinzione tra « quanto ragion qui vede », e quel « ch'è opra di fede »[1]. La prima parte riserba per sè; quanto all'altra rimette il discepolo a Beatrice, la verità rivelata. Perchè mai? Perchè Virgilio nelle cose teologiche non doveva metter bocca, e la questione del merito e del demerito soprannaturale è una delle verità emanate dai principii rivelati siccome connessa con la grazia[2]. Virgilio quindi limita la sua risposta « al principio, là onde si piglia cagion di meritare », non al merito stesso che ne consegue « secondo che buoni e rei amori accoglie e viglia », benchè intorno al merito specialmente s'aggiri il dubbio proposto[3].

L'argomento della libertà, benchè con più chiarezza e sicurezza ci venga insegnato dalla rivelazione, è proprio anche della pura ragione. « Non sarebbe quindi logico, osserva il Palmieri, il dire: ti rimetto in questa questione alla teologia, perchè ella è dottrina rivelata, come se la sola rivelazione ci istruisse su ciò[4]. »

La risposta di Virgilio è quale suol darsi da' filosofi scolastici. Che amore infatti sia di fuori a noi offerto quanto all'oggetto appetibile verso cui l'animo si pieghi, è cosa universalmente ricevuta, ma va intesa in quel modo che Virgilio la spiega. All'oggetto, che è il principio attivo o movente sotto la ragion di fine, risponde la volontà mossa, come potenza passiva, nel senso che è potenza operativa che non fa il proprio oggetto, ma da questo è

[1] Ed egli a me: Quanto ragion qui vede
dirti poss'io; da indi in là t'aspetta
pure a Beatrice, ch'è opra di fede.
Purg. XVIII, 46-48.

[2] C. *Purg.* II, 133-135; XI, 33; *Par.* XXVIII, 112-113.

[3] Cf. l'ottimo studio del P. T. Bottagisio: *L'ideologia dantesca* in *Civiltà Cattolica*, (1899) ser. 17, v. 8, pag. 674, 677. S. Tommaso, I-II, q. 21, aa. 2, 3, 4.

[4] *Commento alla D. C.*, Prato, 1899, Osserv. al c. XVIII del Purg. Vol. II, pag. 259.

mossa in qualche modo ad operare, non già che sia potenza puramente passiva e non operativa. Questo suonano le parole di Virgilio:

> Ogni forma sostanzial che setta
> è da materia, ed è con lei unita
> specifica virtude ha in sè colletta[1].

Vale a dire, ogni anima spirituale unita al corpo ha virtù propria, come tale, cioè specifica o spirituale, qual'è l'intelletto e la volontà cui raccoglie in sè stessa, cioè che a lei inerisce come in soggetto, non nel composto. È questa una *virtude*, cioè potenza operativa, non passiva,

> la qual senza operar non è sentita,
> nè si dimostra ma' che per effetto,
> come per verdi fronde in pianta vita.

Per accertarne l'*esistenza*, convien *sentirla* o accorgersene nell'operare; per chiarirne la *natura* vuolsi scrutarne l'effetto ossia l'atto. È il metodo sperimentale, scientifico, aristotelico altamente spiegato e difeso dall'Angelico dottore[2]. « Come, dic'egli, dell'anima nostra conosciamo l'esi-

[1] *Purg.* XVIII, 49-51.

[2] « Videns autem quia videt sentit, et audiens quoniam audit, et vadens quoniam vadit et in aliis similiter est aliquid sentiens quoniam operamur. Sentiemus utique quoniam sentimus et intelligemus quoniam intelligimus, hoc autem quoniam sentimus vel intelligimus quoniam sumus ». Così ARISTOTELE. E S. TOMMASO spiega: « ille enim qui videt se videre sentit suam visionem et similiter est de illo qui audit se audire et similiter contingit in aliis quod aliquis sentit se operari. In hoc autem quod nos sentimus nos sentire et intelligimus, intelligere sentimus et intelligimus nos nos esse. » *Comm. all'Etica*, l. IX, l. 11. « Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere, unde dicit Philosophus IX Ethic. c. 9: Sentimus autem quoniam sentimus et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus quia sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc, quod aliquid intelligit quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad

stenza per l'anima stessa in quanto ne percepiamo gli atti; e che cosa poi sia indaghiamo dagli atti e dagli oggetti mediante i principii delle scienze speculative; così pure di tutto ciò che è nell'anima nostra, cioè delle potenze e degli abiti, sappiam bene che ci sono dal percepirne che facciamo gli atti, che cosa poi sieno, deduciamo dalla qualità de' loro atti [1]. »

L'intelletto pertanto e la volontà fan fede di loro esistenza coll'agire, e manifestano la lor natura per quella de' loro atti, come la pianta pel verdeggiar delle sue fronde la vita: così noi *sentiamo*, ci accorgiamo di queste due potenze. Per conseguente ove a noi isfuggisse il fatto di qualche cognizione o atto volitivo, non lo sentiremmo, nè lo sapremmo. È quel che accade delle prime notizie, e de' primi appetibili.

> Però là onde vegna lo intelletto
> delle prime notizie, uomo non sape,
> nè de' primi appetibili l'affetto,
> che sono in voi, sì come studio in ape
> di far lo mele; e questa prima voglia
> merto di lode o di biasmo non cape [2].

Si noti esattezza di linguaggio filosofico. Poichè la conoscenza delle cose interne dell'anima nostra fa il primo passo movendo dagli oggetti, Virgilio accenna gli oggetti sì dell'intelletto e sì della volontà che istintivamente primi si presentano ad eccitar queste due potenze all'operazione, come istintivamente la natìa inclinazione muove l'ape a far lo mele. Niuno per vero sa o s'accorge donde abbia attinto le prime notizie, o sia stato inclinato a' primi appetibili, perchè questi fatti son del dominio della natura

actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit et sentit. » *De verit.* q. 10, a. 8. Cf. *Summ. Theol.* I, q. 88, a 8.

[1] *Contra gentes*, l. III, c. 46.

[2] *Purg.* XVIII, 55-60.

per sè agente, e non dell'individuo cosciente delle sue operazioni. L'uomo quindi opera rispetto alle prime notizie e a' primi appetibili inconsciamente non per giudizio di ragione ma per giudizio naturale. Le prime notizie altro non sono che le « primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa ut ratio entis, et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit » [1]. E tali concezioni prime dell'intelletto, perchè nascono non dall'investigazione voluta o riflessa della ragione, ma dall'inclinazione naturale, costituiscono quel principio immobile, ch'è centro di efficacia e difesa per tutte le scienze, e rocca inespugnabile, altissima e visibile da tutti i campi scientifici, punto di partenza e punto di ritorno per ogni verace moto raziocinativo umano [2].

Ciò che avviene nell'intelletto, accade pure nella volontà, che gli è proporzionata. « Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidem appetitus sibi convenientis boni; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est » [3]. La « prima voglia » degli appetibili, ossia l'appetito naturale de' primi beni procede dal giudizio naturale, non dal raziocinativo o elettivo. Perchè, trattandosi dell'elettivo, l'uomo non più s'accomuna co' bruti, ma se ne distingue per « la virtù che consiglia », e quindi non si muove più per istinto, nè per giudizio naturale. È la distinzione con cui rincalza Virgilio la sua risposta, la quale sembra tolta, anche per l'esempio dello studio o industria dell'ape a far lo mele, da un passo di S. Tommaso [4].

[1] *De verit.* q. 11, a. 1. — [2] I, q. 79, a. 12.

[3] *De verit.* q. 22, a. 5; a. 4; *Summa Theol.* I, q. 60, a. 2.

[4] « Eorum quae a seipsis moventur quorumdam motus ex judicio rationis proveniunt quorumdam vero ex judicio naturali. *Ex judicio rationis* homines agunt et moventur; *conferunt enim de agendis*; sed ex judicio

Questo istintivo affetto de' primi appetibili, a cui si riduce il fine ultimo o la felicità,

merto di lode o di biasmo non cape.

La lode e il biasimo è dovuto all'uomo in quanto l'atto laudabile o biasimevole è imputabile a lui a cagion dell'arbitrio della volontà [1]. Se quindi quella « prima voglia » non può meritar lode o biasimo, gli è in quanto non è soggetta al libero arbitrio, ma germoglia spontaneamente dalla volontà, secondo la tendenza naturale.

E qui, convien richiamare quegli altri versi:

Nè Creator, nè creatura mai,
 cominciò ei, figliuol, fu senz' amore,
 o naturale o d'animo; e tu il sai.
Lo natural fu sempre senza errore;
 ma l'altro puote errar per malo obbietto,
 o per troppo o per poco di vigore.
Mentre ch'egli è ne' primi ben diretto,
 e ne' secondi sè stesso misura,
 esser non può cagion di mal diletto [2].

Due pertanto sono le specie d'amore; il naturale e quel d'animo. Del naturale si afferma che non può errare, e perciò « merto di lode o di biasmo non cape »; dell'amor d'animo per contrario si dice che « puote errar », ma che « mentre

naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt ejusdem speciei similiter operantur sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum; tunc ex hoc quod habent *judicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis*... Homo vero per virtutem rationis *judicans de agendis* potest de suo arbitrio judicare in quantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando et ideo est liberi arbitrii ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo. » *De verit.* q. 24. a. 1.

[1] Cf. I-II, q. 21, a. 2 et 3. — [2] *Purg.* XVII, 91-99.

ch'egli è ne' primi ben diretto, e ne' secondi sè stesso misura, esser non può cagion di mal diletto. »

L'amor dunque d'animo comprende la direzione ne' primi beni, e la misura di sè stesso ne' secondi; quella è naturale; questa elettiva; quella è la prima voglia che nell'uomo merto di lode o di biasmo non cape; questa invece è « il principio, là onde si piglia cagion di meritare secondo che buoni e rei amori accoglie e viglia » [1]. Di che segue che vi ha un *amor d'animo* non di libera elezione, il quale partecipa delle proprietà dell'amor naturale, istintivo e necessario; e anco un *amor naturale*, istintivo in noi, « sì come studio in ape di far lo mele », che è d'animo, esso pure non di libera elezione ed è la « prima voglia » non imputabile a merto di lode o di biasmo [2]; due amori che tornano a un medesimo, a quello che non può sviarsi o errare dalla sua regola e dal debito ordine al fine, perchè la sua regola è la stessa virtù della natura che l'inclina in tal fine. Quando dunque l'amore procede dalla virtù naturale secondo la naturale inclinazione nel fine, allora nell'amore c'è rettitudine, perchè, dice S. Tommaso, il mezzo non trasmoda dagli estremi, cioè dall'ordine del principio attivo verso il fine; quando invece l'amore s'allontana da questa rettitudine, allora sopravviene la colpa [3].

Ma, a percepire il profondo pensiero dantesco, vuolsi aggiungere la finissima osservazione che Dante fa sull'amor naturale e d'animo. Del primo dice che « fu sempre senz'errore »; dell'altro che non può errare, « mentre ch'egli è ne' primi ben *diretto* e ne' secondi *sè stesso misura* ». Ora che è mai questa *direzione* e questa *misura?* Direzione e misura dicono rettitudine, o specificazione oggettiva dell'atto, non propriamente il moto o l'esercizio dell'atto stesso. Quindi, allorchè la volontà è diretta ne' primi beni, ossia

[1] Cf. I, q. 60, a. 2. 3.
[2] Cf. I, q. 60, a. 1.
[3] Cf. I-II, q. 21, a. 1.

nella beatitudine, « l'affetto dei primi appetibili », i quali, in altre parole, non son altro dal bene universale, necessariamente e specificamente si converte in amore, ma l'esercizio ossia la moltiplicazione degli atti di questo amore può essere libero, com'io sono libero di pensare al primo principio di contradizione, benchè il termine del mio pensiero non ammetta in sè libertà di dissenso, per esser necessariamente affermabile dall'intelletto, e in nessun modo negabile, se già non fosse, come nota l'Aquinate, sol colla bocca. Più chiaramente, se io voglio tendere con un atto ne' primi beni e nel bene universale, quest'atto che procede libero da me non può essere nella sua specie che amor retto, perchè nella sua specie è determinato dall'inclinazione della natura, come se io voglio pensare al principio di contradizione, non posso che assentirvi ossia affermarlo. Onde si può dire in senso più generale, ciò che poi Dante accenna a proposito de' secondi amori; « pognam che *di necessitate surga ogni amor* che dentro in *noi* s'accende, (quindi tanto il naturale quanto l'elettivo), di ritenerlo è in *noi* la potestate », perchè l'uomo può sempre sospendere il suo atto, se già questo non si termina all'Eterna Luce,

> che *vista, sola, sempre amore accende* [1].

Tale è la considerazione dell'appetito della beatitudine sotto la ragion comune della stessa beatitudine; e in ciò tutti gli uomini convengono, perchè tutti desiderano la loro perfezione, nè errar possono. Ma l'appetito della beatitudine, se non può errare mentre ch'è diretto sotto tal ragione universale ne' primi beni, perchè necessariamente vi si specifica bene, può errare in quanto dipende dall'elezione e stabilisce la ragion propria della verace beatitudine, non

[1] *Par.* V, 9. Cf. S. Tommaso, I-II, q. 10, a 2, ove magistralmente distingue nel moto della volontà l'esercizio dell'atto dalla sua specificazione. Vedi anche l'opera sopra citata del P. Mattiussi, pag. 256.

nel vero bene oggettivo e in ciò che ad esso conduce, ma nelle ricchezze, ne' piaceri, e in altro ben « che non fa l'uom felice; non è felicità, non è la buona essenza d'ogni ben frutto e radice »[1]. L'appetito d'animo allora volge a male la natia direzione ne' primi beni e non misura sè stesso ne' secondi, cioè, come dice altrove il divino poeta, « l'impeto primo a terra è torto da falso piacere »[2] ed è cagione di mal diletto; ciò avviene perchè all'appetito naturale segue la mala elezione del bene a cui si termina come a fine, che lo fa traviare.

XI.

L'amor naturale radice dell'elettivo. — Il *raccogliersi* d'ogni altra voglia alla prima. — L' « innata virtù che consiglia » e l' « innata libertate ». — La buona voglia insufficiente al merito soprannaturale. — La « nobile virtù ».

L'affetto pertanto dei primi appetibili, questa prima voglia istintiva nella sua specificazione terminativa merto di lode o di biasimo non cape, perchè è un piegar di natura, è un amor spontaneo « che per piacer di nuovo in noi si lega ».

Però, come dice S. Tommaso, l'amor naturale è principio dell'elettivo, perchè in ogni cosa la natura precede, e ciò che ad essa appartiene è fonte del resto[3].

Onde, come la natura è il fondamento della volontà, così l'affetto naturale de' primi appetibili è il principio e il fondamento degli altri appetibili[4]. E Virgilio aggiunge, parlando della prima voglia:

[1] *Purg.* XVII, 133-135, Cf. S. Tommaso, I-II, q. 1, a. 7; Alessandro d'Ales, In III Sent. *De adoratione Dei*, q. 1., a. 1 ad 1; Venetiis, 1475, f. 138.

[2] *Par.* I, 134-135.

[3] I, q. 60, a. 2.

[4] *De veritat.* q. 22, a. 5.

Or, perchè a questa ogni altra si raccoglia,
innata v'è la virtù che consiglia
e dell'assenso de' tener la soglia [1].

Variamente furono questi versi interpretati, ma a nostro avviso colse nel segno lo Scartazzini che l'accordò col resto della dottrina dantesca. Si osservi infatti che in questi versi sotto l'ombra di una metafora, la « prima voglia » è supposta come in casa, l'altre voglie fuor dell'uscio, mentre sulla soglia sta l'innata virtù che consiglia e regge l'assenso. Il verbo *raccogliere* poi pigliato nel senso di *recolligere,* cui risponde, non di *colligere,* come vuole il Paganini [2], viene a significare che ogni altra voglia non può ricondursi alla prima nè con lei coadunarsi, se l'uomo non usa della ragione. Infatti, come s'è detto, la prima voglia è il fondamento di ogni altra e il principio donde si inizia il moto volontario; anzi è la ragione formale influente in ogni atto appetitivo di qualsivoglia bene particolare, perchè la virtù della prima intenzione, che riguarda l'ultimo fine, perdura nell'appetito di ogni singola cosa, anche se attualmente non si pensi all'ultimo fine, come non fa mestieri che chi va per un cammino, in ogni passo pensi alla meta [3]. Dalla prima voglia si dipartono dunque le molteplici altre voglie che corron dietro a' secondi beni particolari; nè tutte tornan là donde muovono, ma ve n'ha di quelle che, sviandosi dall'ordine di ragione, vanno errando e dileguandosi dalla prima, mentre questa rimane fissa e nella sua ragion formale « sempre senza errore ». E la spiegazione sta in ciò che nel peccato della volontà, come osserva l'Aquinate, vi è sempre traviamento dall'ultimo fine, a cui l'uomo è ordinato; non essendo verun atto malo della volontà ordinabile

[1] *Purg.* XVIII, 61-63.
[2] *Chiose a luoghi filosofici della D. C.*, Città di Castello, Lapi, 1894, pag. 20.
[3] Cf. I-II, q. 1, a. 6, et ad 3.

alla vera beatitudine, che è appunto l'ultimo fine, quantunque non fallisca a qualche fine prossimo cui la volontà alla luce diffusa dello stesso ultimo fine, intende e prosegue [1].

Orbene norma e guida del ravviarsi d'ogni atto al centro verace ed infallibile della prima voglia è l'innata virtù che consiglia, la ragione, regola prossima negli agenti liberi, la quale deve tener la soglia dell'assenso e reggerlo. Vale a dire, se l'assenso è conforme a ragione, può ogni voglia raccogliersi senza andar fallita alla prima; se è disforme, s'allontana dal fine ultimo e va perduta ne' campi del male e della miseria.

Ecco perchè Dante afferma che il fine della ragion pratica è il raccogliere o radunare all'affetto de' primi appetibili ogni altra volizione ed assenso dalla volontà prestato a un bene qualunque inteso. Questo è il fine dell'uomo.

> Considerate la vostra semenza;
> fatti non foste a viver come bruti,
> ma per seguir virtute e conoscenza [2].

Intesa così quella difficile terzina, il pensiero dantesco, a nostro avviso, balza fuori limpido e profondo, e viene ad accordarsi mirabilmente colla dottrina dell'Angelico dottore, e di tutti gli Scolastici.

Ma v'ha di più. La ragione, « l'innata virtù che consiglia », che deve tener la soglia dell'assenso della volontà,

> Quest'è il principio, là onde si piglia
> cagion di meritare in voi, secondo
> che buoni e rei amori accoglie e viglia.
> Color che ragionando andaro al fondo
> s'accorser d'esta innata libertate;
> però moralità lasciaro al mondo.
> Onde pognam che di necessitate
> surga ogni amor, che dentro a voi s'accende,
> di ritenerlo è in voi la potestate [3].

[1] I-II, q. 21, a, 1 ad p. 3.
[2] *Inf.* XXVI, 118-120.
[3] *Purg.* XVIII, 64-73.

Due sono adunque le innate facoltà dell'uomo: « l'innata virtù che consiglia », e « l'innata libertate », tra loro sì strettamente unite, che per ciò stesso che l'uomo è raziocinativo, gli conviene necessariamente il libero arbitrio [1]. La ragione è il principio, là onde si piglia la libertà, o la cagione di meritare, secondo che quella liberamente giudica, buono o reo ciascun amore, verso un bene particolare e creato, e lo propone alla volontà perchè vi presti o no l'assenso.

Perciò all'aspetto di questi beni indifferenti e parziali propostile dal giudizio della ragione, la volontà non è necessitata ad abbracciarli, non essendo essi quell'unico bene perfetto senza deficienza veruna, qual'è la beatitudine in genere, ovvero

> l'eterna Luce
> che vista, sola, sempre amore accende,

ma, tuttavia, son

> di quella alcun vestigio
> mal conosciuto che quivi traluce,

e si presenta a sedurre l'umano amore. La volontà pertanto rimane con la sua « innata libertate », e può accogliere o rigettare il ben proposto, secondo che vi tende dal lato del bene o dal lato del difetto conosciuto con quel

> veder, che, come apprende,
> così nel bene appreso muove il piede [2].

Questo è il principio del merito e del demerito, mentre la prima voglia

> merto di lode o di biasmo non cape.

Il campo del consiglio della ragione è pure il campo dell' elezion della volontà, la quale tanto può che, quand'anche

[1] Cfr. I, q. 83, a. 1.
[2] *Par.* V, 4-9; XXVI, 28-36.

di necessitate
surga ogni amor che dentro a voi s'accende,
di ritenerlo è in voi la potestate.

Cioè, se mal non vediamo, pur supponendo, senza negar quel che sopra s'è detto, che da un bene qualunque nascano istintivamente e necessariamente nella volontà que' moti, che i teologi chiamano *primo-primi*, e son, per dir così, le prime vibrazioni dell'amor sorgente, l'esercizio della libertà rimane intatto, perchè precedono ogni giudizio della mente. Ma, non appena l'uomo avverte que'moti, e li esamina col suo consiglio, entra in iscena l'uso della ragione e, dietro quello, l'atto di ritenerli o respingerli, ch'è l'uso della libertà.

Ma, a dir vero, l'espressione dantesca « *pognam che* di necessitate surga ogni amor » potrebbe aver tanto il significato concessivo, come accade, presso i trecentisti, quanto quello d'un'ipotesi data e non concessa [1]. Nel primo senso si concederebbe per vero che tutti gli amori hanno inizio istintivo e necessario, secondo il principio già stabilito che

l'animo ch'è creato ad amar presto
ad ogni cosa è mobile, che piace,
tosto che dal piacere in atto è desto;

e si avrebbero i moti *primo-primi* della volontà; nell'altra la cosa sarebbe supposta vera senza concederla perchè si verrebbe a dire che la libertà è sempre salva, anche quando l'amore necessariamente surge in noi, ma non si escluderebbe che qualche amore potesse esser da noi liberamente eccitato, come avviene allorchè cerchiamo ragioni d'amare una cosa o una persona contraria alle nostre inclinazioni, o che sulle prime non ci muove nè desta in noi piacere o compiacenza. In tal caso alla libertà e podestà nostra spetterebbe non solo il *ritenerlo*, ma il *sorgere* stesso di quel-

[1] *Pognam che (pognamochè, poniamochè)*, secondo l'uso notato dal Fanfani, può valere *con tutto che, benchè*, ed anche *supponiamo che* ecc., *ammettiamo che* ecc.

l'amore. Comunque s'intenda, l'innata libertate avrebbe sempre in che esercitare il suo potere elettivo, ch'è tutto quel più che Dante voleva conchiudere dalla sua argomentazione concessiva od ipotetica.

Come principio dell'imputabilità dell'atto, s'è detto, il libero arbitrio è la cagione di meritare, ma per gli atti soprannaturali, che son « opera di fede », esso non è sufficiente, e si richiede la grazia che elevi l'atto all'ordine divino, perchè non basta la dignità dell'oggetto e la sua bontà naturale per farlo meritevole di vita eterna e di mercede; è necessario vi concorra, oltre la buona voglia, la grazia. Per questo Virgilio, dir può al suo discepolo « quanto ragion qui vede »; e pel resto lo rimanda a Beatrice; e conchiude il suo ragionamento, mettendolo sull'avviso:

> La nobile virtù Beatrice intende
> per lo libero arbitrio, e però guarda
> che l'abbi a mente, s'a parlar ten prende [1].

Beatrice infatti dirà che

> lo maggior don che Dio per sua larghezza
> fesse, creando, e alla sua bontate
> più conformato e quel ch'ei più apprezza,
> fu della volontà la libertate [2].

Qui alcun potrebbe chiedere perchè sia riservato a Beatrice l'intendere per lo libero arbitrio la *nobile virtù:* S. Tommaso ce ne fornisce la risposta. La nobiltà della volontà, dic'egli, procede dall'esser l'anima ordinata a qualche cosa di nobile secondo il modo d'esistere che quella cosa possiede in sè stessa [3]. Onde avviene che quando l'oggetto

[1] *Purg.* XVIII, 73-75. — [2] *Par.* V, 19-21.

[3] « Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso consistit intellectu; cum secundum hoc intelligat actu in quo ejus dignitas tota consideratur. *Nobilitas autem voluntatis et actus ejus* consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei quam ad rem

amato è più nobile dell'anima e la mente per avventura non può averne più in là del concetto, la volontà si afferma più nobile ed alta, perchè si porta non all'imagine della cosa, ma alla sua realtà. Così accade, nello stato di via, rispetto a Dio: l'amor di lui è più nobile che non la cognizione, che qui n'abbiamo, analogica e per riflesso. Ma nel regno della beatitudine, l'intelletto senza mezzo d'imagine possederà la divina essenza, onde sarà più nobile della volontà, giacchè

si fonda
l'esser beato nell'atto che vede
non in quel ch'ama che poscia seconda [1].

Non è quindi senza ragione che a Beatrice, simbolo della Verità rivelata, sia riserbato il chiamar nobile la volontà e il libero arbitrio. La rivelazione mostra all'uomo al di là de' termini della natura ciò che l'intelletto umano, anche illuminato dalla fede, non può quaggiù in sè vedere e apprendere. Ma quel che la fede crede e non vede, la volontà già l'abbraccia per libero consenso d'amor soprannaturale.

nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior est simpliciter voluntate. Sed *contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum,* quam ejus nobilitatem in seipso habere; quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in seipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel aeque nobiliter, vel nobilius quam in re cujus est, tunc absque omni dubitatione, nobilius erit quod in se nobilitatem rei alterius habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur..... Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu hujus vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate... Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles; et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate... Tertio modo *in respectu ad res divinas quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere,* sicut velle Deum et amare quam cognoscere; quia scilicet divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit partecipata in nobis prout ab intellectu concipitur ». *De verit.* q. 22. a. 1. Cf. *Summa Theol.* I, q. 82, a. 3; q. 108, a. 6 ad 3.

[1] Par. XXVIII, 109-111. S. Tommaso, I-II, q. 3, a. 4.

Mercè la carità, vincolo amoroso che stringe l'uomo con Dio, anche quaggiù, in mezzo a' pericoli di perderlo, la volontà possiede non l'ombra di Dio, ma Dio stesso. Onde, allo svanir della fede e della speranza nella vision beatifica essa non isvanirà, perchè la carità non vien mai meno, dice l'Apostolo. Ora resta la fede, la speranza, la carità, la più grande però di queste è la carità perchè essa e più nobilita la volontà e fa dimorar in noi Dio medesimo [1].

Questi i profondi concetti che ci par di leggere con la scorta di S. Tommaso, nelle parole del divino poeta, sempre vigilante nei vocaboli e alto ne' pensamenti. [2] Di che avremo maggior prova in ciò che stiam per vedere dell'ordinamento speciale del Purgatorio a cui è tempo d'accostarci più dappresso.

[1] I Cor. c. 13.

[2] Il dotto P. Mattiussi nell'opera citata (*Il veleno kanziano*, pag. 232) scrive: « Può darsi che il Poeta, non ligio ad alcun maestro, prendesse codesta opinione (intorno alla nobiltà della volontà) dallo Scoto, suo contemporaneo: può darsi che tratto dal vago amore di libertà così pensasse da sè. Assolutamente proferita, l'asserzione dantesca è certo falsa ». Ma, per non dar torto all'altissimo poeta, egli la spiega relativamente, prima alla vita mortale in cui importa unicamente tendere al fine della vita eterna *col retto uso della libertà*, poi alle prime parti che voglionsi concedere alla volontà sotto l'aspetto particolare di *virtù motrice* o dell' influsso efficace sovra l'altre potenze. Questa bella spiegazione è fondata in San Tommaso, là dove scrive (I-II, q. 3, a. 4 ad 4) che « dilectio praeeminet cognitioni in movendo », e forse non differisce dalla nostra, nella quale col medesimo santo Dottore « de voluntate in ordine ad Deum... conceditur esse nobilior » (*De verit.* q. 22, a. 11 ad 5). E co' principii da noi riferiti nel testo l'Aquinate spiega anche la difficoltà che viene dall'essere nella prima gerarchia angelica i Serafini preposti a' Cherubini (I, q. 108, a. 6 ad 8). PerciòDante ci pare non togliesse la sua sentenza da Scoto, che sosteneva esser la volontà *assolutamente* più nobile dell'intelletto, e faceva quindi consistere la beatitudine formale nell'*atto che ama*, non in *quel che vede*, contrariamente all'esplicita affermazione dell'Alighieri. Questi non fa neppur da sè, ma segue l'Aquinate, tanto nella nobiltà *relativa* della volontà, quanto nell'essenza della beatitudine sita nell' intelletto, e, come lui, non cade per questo in contradizione, giacchè, come, dopo il Caietano, avverte il perspicace P. Mattiussi, tal nobiltà riguarda solo lo stato di via e il moto a Dio (Cf. *Comm. Cajet.* I, q. 82, a. 3; I-II, q. 3, a. 4).

XII.

Le critiche al principio ordinatore del Purgatorio. — Il triplice traviamento d'amore. — Dottrina d'Aristotele e San Tommaso. — Un articolo delle questioni *De Malo*. — Il Busenbaum e il Ballerini. — La fonte del triplice disordine d'amore, e le linee maestre della costruzione morale del Purgatorio.

A petto dell'intralciato e sminuzzato ordinamento dell'Inferno, sembra semplice e chiarissimo quello del Purgatorio, fondato sulla teorica dell'amore, di cui fin qui siam venuti esponendo le idee generali del poeta.

I sette vizi capitali si collegano coll'amore per l'intreccio di alcuni principii e distinzioni assai noti e ricevuti, che riguardano le varie forme dell'amore, i suoi tre modi d'errare, la solita ripartizione secondo Dio, se stesso e il prossimo, e il doppio concetto del male e del bene voluto. Il ragionamento, come vedremo, scorre assai limpido, ma presso i dantisti non potè finora ottenere gran lode di scrupolosa esattezza teologica o filosofica [1], sicchè il povero Dante, dopo la lunga fatica che dovè costargli il razionale ordinamento delle sette cornici, non riuscì a sottrarsi alle critiche de' suoi tardi ammiratori. « È superfluo », dice il D'Ovidio, « mettersi a criticare quest'analisi scoprendone i lati deboli », e « basta notare l'onesto sforzo del poeta per dar ai sette Vizii un fondamento sintetico » [2].

Eppure non pare che Dante, il quale non volea pel Purgatorio seguir la norma de'costumi da fuggirsi, da lui già abbracciata per l'Inferno, potesse meglio di quel che fece colorire il suo disegno. Tale è la conclusione a che ci con-

[1] Cf. D. Ronzoni, *Minerva Oscurata*, Milano, Manzoni, 1902, pag. 198.

[2] *Il purgatorio e il suo preludio*, Milano, Hoepli, 1906, pag. 193. Non così la pensa il dottissimo Card. Alfonso Capecelatro, il quale, in un suo recente discorso (*La Madre Chiesa cattolica*, Roma, Desclée, 1906, pag. 21 e segg.), trattando de' principii dell'etica cristiana, ragiona ed argomenta poco o punto diversamente dall'Alighieri nei canti del Purgatorio.

dussero le nostre non lievi ricerche, come il lettore che ci segua ne converrà con noi. Dall'Aquinate attinse il divino poeta il suo criterio fondamentale, e proprio quello, che, fatto legge poi tra gli altri dal Busenbaum, divenne, per così dire, classico presso i migliori moralisti nell'argomento della distinzione specifica de'peccati. Non è pertanto « più che oziosa, impossibile a risolversi » la questione della fonte donde l'Alighieri abbia preso l'ordine con cui dispone i sette vizi [1]; basta « con occhio chiaro e con affetto puro » seguire il genio indagatore del poeta per le più ardue e sicure vie della scienza medievale, senz'almanaccare col proprio cervello.

Ond'è che prima di veder partitamente l'argomentazione dell'Alighieri, ci par necessario stabilirne bene il principio sostanziale, che si racchiude nel triplice traviamento d'amore, ben due volte dal poeta formulato con parole scultorie [2]. Anche nel *Convito* n'avea trattato, ascrivendo l'origine di questa teorica alla scuola di Socrate, di Platone e del loro più famoso seguace, Aristotele, che limò e a perfezione ridusse la filosofia morale [3]. Ivi nomina il poeta undici virtù, e dice che ciascuna « ha due nemici collaterali, cioè vizi, uno *in troppo* e un altro *in poco* », mentre esse « sono *i mezzi* intra quelli » [4].

Questa non è altro che la famosissima sentenza peripatetica, piaciuta poi agli stoici, secondo la quale

> virtù siede nel mezzo e da' contrari
> due vizi estremi si dilunga al pari [5].

[1] Ronzoni, *Minerva oscurata*, ecc. pag. 197.

[2]
> Ma l'altro puote errar *per malo obbietto*,
> *o per troppo o per poco* di vigore.
> *Purg.* XVII, 95-96.

> Ma quando *al mal* si torce, *e con più cura*
> *o con men* che non dee corre nel bene
> contra il Fattore adopra sua fattura.
> Ivi, 100-102.

[3] *Conv.* IV, 6.

[4] Ivi, 17.

[5] « Virtus est medium vitiorum utrinque reductum » Orazio.

Aristotele ne tratta nell'*Etica* [1]; la ricorda Cicerone [2]; l'applicano universalmente S. Tommaso [3] e S. Bonaventura [4]. Anzi il dottor Serafico, trattando delle differenze specifiche de'peccati, scrive: « Vitia diversificantur formaliter secundum speciem penes superabundantiam et defectum, non solum ad se invicem, sed etiam a virtute » [5]. Ma il dottor Angelico è il vero paladino della teorica divisiva dei peccati secondo il troppo e il poco loro dilungarsi dal mezzo del bene.

Nella Somma, trattando della distinzione de' peccati [6], anzitutto li divide secondo l'oggetto (a. 1); poi in carnali e spirituali, partendo dal principio di S. Gregorio che dei sette peccati capitali, cinque sono spirituali e due carnali (a. 2). Codesta divisione materialmente coincide colla dantesca. Ma l'Alighieri non distribuisce i sette peccati formalmente secondo i principii della loro spiritualità o carnalità; sibbene dall'Aquinate piglia altri criterii, e più generali, vale a dire, i principii che spettano sì all'oggetto in genere ed in ispecie (a. 4), sì a' motivi di soprabbondanza o difetto che accompagnano l'atto (a. 8), due principii formali, onde procedono le diverse specie di peccati; mentre gli altri risguardi della carnalità o spiritualità (a. 2), delle cause (a. 3), della diversità del reato (a. 5), dell'omissione o commissione (a. 6), del vario processo della colpa (a. 7), e delle diverse circostanze (a. 9), ove non si riducano a' due primi, per sè non ispecificano i peccati.

I due principii, quello dell'oggetto e l'altro della soprab-

[1] *Ethica*, l. II, lect. 5, c. 6.

[2] *De officiis*, I, 25; *Brutus*, 40.

[3] I-II, q. 64, a. 1, 2, 3, 4.

[4] « Virtutes et vitia in moribus attenduntur penes medietatem et ejus extrema quae sunt superfluum et diminutum; et hoc non solum verum est apud moralem philosophum sed etiam apud theologum, qui dicit quod *amor creaturae* circa Deum vel sub Deo non est peccatum mortale; si vero supra Deum intendatur mortale peccatum efficitur ». II Dist. 30, a. 2, q. 1.

[5] II Dist. 42, a. 3, q. 1, ad ult. Cf. S. Agostino, *De natura boni*, c. 23; S. Tommaso, I, q. 5, a. 5 ad 4.

[6] I-II, q. 72.

bondanza e del difetto, sono i cardini su cui s'aggira tutta la distinzione de'peccati e de'vizi, e in un medesimo articolo ne parla altrove l'Aquinate così chiaramente, che di lì tolsero i moralisti ogni loro argomento alla divisione del mal morale [1].

Nelle questioni *De malo* egli considera dapprima la specie del peccato *materialmente* secondo la materia o l'oggetto, per cui i peccati si oppongono alla virtù, che studia il mezzo nelle diverse materie. Quindi secondo che la materia è buona o cattiva, le virtù si differenzian da' vizi. Ma ciò non basta. Ancor che buona sia una materia, e in essa non si dia che una virtù la quale secondo ragione tocchi il mezzo, accade però che vi sieno peccati diversi per ispecie, i quali si scostano dal mezzo [2] per soprabbondanza o per

[1] *De malo*, q. 2, a. 6.

[2] « Hoc autem quod est non conveniens rationi circa obiectum consideratum diversificare potest *peccati speciem dupliciter:* uno modo quidem *materialiter*, alio modo *formaliter*. Materialiter quidem per oppositum ad virtutem. *Differunt* enim *virtutes specie* secundum quod ratio medium adinvenit *in diversis materiis*, puta justitia est secundum quod ratio medium constituit in commutationibus et distributionibus et hujusmodi actionibus... Sic ergo et *per oppositum ad virtutes peccata differunt specie secundum diversas materias*, puta homicidium, adulterium, furtum... et quia circa unam materiam cum sit una virtus, contingunt esse peccata specie diversa, oportet secundum considerare *formaliter* diversitatem speciei in peccatis, *prout scilicet peccatur vel secundum superabundantiam vel secundum defectum*, sicut timiditas a praesumptione, et illiberalitas a prodigalitate; vel secundum diversas circumstantias, sicut species gulae distinguntur secundum ea quae in hoc versu continentur:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose. »

De malo, q. 2, a. 6.

Non faccia meraviglia che l'Aquinate aggiunga la distinzione *secundum diversas circumstantias;* perchè più avanti così chiarisce il suo pensiero: « In distinguendis speciebus moralium actuum oportet praecipue attendere ad *motiva* quae sunt *propria obiecta* actuum voluntariorum eo quod obiectum movens voluntatem est sicut forma ipsius... Contingit autem quandoque quod *idem motivum* est causa quod homo transgrediatur medium virtutis *secundum diversas circumstantias inordinatas;* et tunc secundum diversas circumstantias inordinatas non sumuntur species peccati, sicut in avaritia movetur homo ad rapiendum aliena et in tempore in quo non debet et in loco in quo non debet et a personis a quibus non debet propter

difetto, due circostanze o motivi, come si spiega nella Somma, che per essere non solo non identici, ma contrarii, costituiscono peccati non pure di differenti specie, ma tra sè stessi opposti [1].

Questi principii tomistici perchè tanto sicuri ed universali passarono nell'opere de'più stimati moralisti, a segno tale che, dal Busenbaum introdotti per la pratica nella sua classica *Medulla* [2], furono commentati da moltissimi, da S. Alfonso de' Liguori, e recentemente in modo più critico e scientifico dal dottissimo P. Ballerini, la cui discussione, per essere per noi di somma importanza, non sia discaro a' lettori se qui la riassumiamo.

Il Busenbaum trattando della distinzione specifica dei peccati aveva scritto: « Peccata specie differunt non tantum quae diversis virtutibus sed etiam quae eidem opponuntur extreme, ut prodigalitas et avaritia, vel ratione difformitatis, idest quae adeo diversa ratione et malitia ejusdem virtutis materiam attingunt, ut quantum est ex natura ejusdem peccati non sit eadem facilitas, moraliter loquendo, neque propensio utrumque peccatum committendi, qualia sunt homicidium, furtum, adulterium, detractio » [3]. L'autore assegna, commenta il Ballerini, il modo di conoscere quando i peccati differiscono di specie; cioè: 1° se si oppongono a diverse virtù; 2° se ad una medesima virtù si oppongono secondo gli estremi contrari, ossia per eccesso

unum idemque motivum, scilicet ut congreget pecuniam; et ideo secundum hoc non diversificantur species avaritiae. Si vero essent *diversa motiva* ad peccandum, sic essent diversae species avaritiae, puta si ad trangressionem quarundam circumstantiarum inclinaretur *propter defectum* dationis, ad alias autem *propter superabundantiam* acceptionis. » *De malo*, q. 14, a. 3.

[1] I-II, q. 72, a. 8.

[2] *Medulla theologiae moralis*. Monasterii in Westphalia, B. Raesfeldt, 1645. Questa fu la prima edizione, ma nel 1770 se n'erano già fatte da' vari editori d'Europa più di dugento. Cf. *Compendium theologiae moralis S. Alphonsi M. de Ligorio, sive Medulla theologiae moralis* HERMANNI BUSENBAUM S. I. Editio altera, Iriae Giani, 1840, pag. 6.

[3] *Medulla* etc., l. V, d. 3. a. 1

o per difetto; 3° se cadono sulla materia della stessa virtù, ma con diversa ragione [1].

Orbene il primo modo dell'opposizione de' peccati alle virtù diverse si riduce alla differenza degli oggetti delle virtù. « Diversitas enim virtutum, dice il Ballerini, petitur a differentia obiectorum in genere moris ». Tale appunto è la dottrina di S. Tommaso, il quale come ripete dall'oggetto la differenza delle virtù, così dal medesimo deduce quella de' peccati, e scrive: « Peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum quam secundum opposita; quamvis *etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret;* virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta » [2]. « Dicendum ergo quod divisio peccati in species suas essentiales est per oppositum virtutis; quia oportet quod sit *secundum obiectum ex quo specificatur peccatum et virtus* » [3].

Si può dunque conchiudere, nella sentenza di S. Tommaso, che i peccati primieramente differiscono di specie per riguardo all'oggetto, senz'escludere però l'opposizione alla virtù. Il poeta teologo riguardò ambedue gli aspetti della specificazione de' vizi; e mentre distinse le colpe secondo l'oggetto, non obliò le virtù contrarie a vizi, e negli esempi, come più avanti vedremo, le porse a meditare all'anime del Purgatorio.

Quanto al secondo e al terzo modo proposti dal Busenbaum per conoscere la differenza specifica de' peccati, per tutta spiegazione il Ballerini riporta le parole dell'Aquinate, da noi sopra riferite [4], e nulla di notevole aggiunge sopra l'opposizione de' vizi per eccesso o per difetto contro una medesima virtù, ch'è il secondo modo.

[1] *Opus theologicum morale in Busenbaum Medullam* absolvit et edidit Dom. Palmieri, Prati, Giachetti, 1889, vol. I, pag. 530.

[2] I-II, q. 72, a. 1 ad 2. Cf. ibid. q. 60, a. 5. BALLERINI, op. c. pag. 528 e segg. I. D'ANNIBALE, *Summ. Theol. mor.* P. 1; tr. 5. De peccatis, c. 2. Romae, ed. III. pag. 266. e segg.

[3] II Dist. 42, q. 2, a. 2, q. 1 ad 1; I-II, q. 73, a. 4.

[4] *De malo*, q. 2. a. 6.

Sopra il terzo poi che riguarda la diversa ragione di operare intorno alla materia di una stessa virtù secondo la facilità maggiore o minore, osserva il Ballerini contro il Tanner che S. Tommaso non disse che i peccati contro giustizia, noverati dal Busenbaum nel testo citato, differiscan di specie per ragion del diverso modo di toccare la materia d'una stessa virtù, ma piuttosto affermò esser le materie di una stessa virtù diverse, come accade nelle specie de' peccati contrarii alla castità [1].

Ma, a parer nostro, questo terzo modo del Busenbaum, ammesso pure dal Ballerini, si riduce al primo, nella dottrina dell'Aquinate; perchè questi asserisce generalmente che i peccati si distinguono « specie, *materialiter* quidem per oppositum ad virtutem... *formaliter*... vel secundum superabundantiam vel secundum defectum... vel secundum diversas circumstantias ». Laonde, allorchè conchiude: « Sic ergo per oppositum ad virtutes, *peccata differunt specie secundum diversas materias*, puta homicidium, furtum, adulterium... » viene a dire che, ove si considerino questi peccati come contrarii alla giustizia, s'aggirano tutti intorno alla materia generale della medesima; ma, riguardati come opposti alle virtù a lei subordinate, ne determinano la materia generale sotto speciale rispetto, come avviene nell'omicidio, nel furto, nell'adulterio, e via dicendo.

Quando poi l'Aquinate afferma che intorno ad una materia il peccato si specifica formalmente secondo l'eccesso e il difetto « vel secundum circumstantias », codeste circostanze vanno intese come motivi, i quali diventino condizioni principali dell'oggetto, sicchè si trasformino come in materia accessoria, specificativa però dell'oggetto, ossia in circostanze mutanti e moltiplicanti la specie; altrimenti non basterebbero a costituire in una specie diversa l'atto già in una particolar forma specificato dal malo oggetto comune.

[1] Cf. II-II, q. 154, a. 11. — [2] *De malo*, l. c.

Ciò posto, chi ben consideri l'articolo delle Questioni disputate, che stiamo esponendo, vedrà non essere altro che la chiave dell'ordinamento dantesco del Purgatorio, perchè propone i principii, che guidarono il poeta nel disporre sotto aspetti speciali l'ampia materia de' sette peccati capitali. L'Aquinate parla dell'opposizione de' peccati alle virtù, e della loro materia, poi della loro soprabbondanza e del loro difetto intorno ad un medesimo oggetto, e infine delle circostanze, che accompagnano l'opera del peccato in una stessa materia. Orbene queste quattro parti designano lo schema purgativo del secondo regno. *L'opposizione de' vizi* alle virtù fornisce la meditazione degli esempi di atti virtuosi contrari a' sette vizi capitali; *l'oggetto, la soprabbondanza e il difetto,* che sono le due parti sostanziali della teorica specificano e distinguono i vizi medesimi; e finalmente *le varie circostanze* si manifestano negli esempi dei vizi da abborrire, richiamati dal poeta nelle diverse cornici; esempi da lui ingegnosamente connessi, come vedremo, colle conseguenze o figlie dei sette peccati capitali.

Stando così le cose, noi non diremo col Ronzoni che Dante nel Purgatorio « sacrificò l'esattezza filosofica all'euritmia, alla perfezione del parallelismo », siccome quegli che « non iscriveva un trattato di morale, ma coloriva una mirabile fantasia poetica » [1]. No; migliori principii non potea eleggere il divino poeta su coi stabilire l'ordine de' sette cerchi, di quelli profondi e sodissimi dell'amore, secondo che

> puote errar per malo obbietto
> o per troppo o per poco di vigore [2].

[1] *Minerva oscurata*, ecc., pag. 198.

[2] Questa teoria è mirabilmente confortata, per la ragion de' contrarii, anche dal seguente passo di S. Tommaso *Contra Gentes*, l. I, c. 91: « *Amor* autem secundum magis et minus *dupliciter potest dici:* uno quidem modo *ex bono* quod alicui volumus, secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus majus bonum; alio modo *ex vigore actionis*, secundum quod dicimur illum magis diligere, cui etsi non majus bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus ». Siffatta distinzione dell' « *amor secundum magis et minus... ex bono... ex vigore actionis* », la quale non dovè fsuggire a Dante nella lettura, che, com'è noto, egli fece dell'opera del-

Noi non intendiamo farci paladini d'ogni parola e d'ogni apice della Commedia; ma il nostro studio e le nostre ricerche ci vanno un dì più dell'altro persuadendo che troppo leggermente alcuni giudicano i punti capitali di dottrina, che sono fondamento di tutto il sistema morale dantesco. Il quale, se qua e là risente del libero pensiero del poeta, nel suo complesso deriva da fonti così perenni e pure che, dopo tanto volger di secoli, scorrono ancor fresche e profondono ancor possenti e feconde le loro acque nel campo morale della moderna teologia cattolica. L'avere, in mezzo a cent'altre non ispregevoli scaturigini, attinto proprio là, dov'era il meglio, ci è indubitato argomento del profondo acume scientifico di Dante, e franca dal morso della critica imprudente, e non meno rassoda, i cardíni della costruzione morale del Purgatorio.

XIII.

La distinzione de' sette peccati capitali. — Il « malo obbietto ». — « Il mal che s'ama è del prossimo ». — Il male materiale voluto e il male formale — Un passo dell' Aquinate e i sette vizi. — Accordo e disaccordo di Dante con S. Tommaso. — La teorica dantesca e l' ascetica.

Ma vuolsi esaminar a parte a parte l'applicazione che de' princípii generali fa l'Alighieri per distinguere i sette vizi capitali. Dal criterio aristotelico tomistico distinguente i peccati, secondo la materia oggettiva, l'eccesso o il difetto di vigore nell'azione di tendere al bene della virtù, pro-

l'Aquinate, fermò per avventura l'attenzione di lui e gli suggerì la prima idea del disegno morale. Certo gliela ribadì in mente e l'illuminò nella divisione delle parti e nella scelta dei vocaboli. Egli quindi sulla traccia tomistica de' gradi d' amore nel bene foggiò i gradi dell' amor disordinato e malo, giovandosi del resto anco d'altre più ampie trattazioni del grande Scolastico, e distinse l'*amor secundum magis et minus ex malo* ne' tre gradi di superbia, invidia e ira, e l'*amor secundum minus et magis ex vigore actionis in bonum* negli altri quattro di accidia, avarizia, gola e lussuria. Una tal congettura non par senza fondamento, anzi più che mai verisimile, e tutta secondo il genio trasformatore e creativo dell'Alighieri, al cui soffio « poca favilla gran fiamma seconda ».

cedono le due argomentazioni dantesche intorno al « malo obbietto » e alla « più o men cura in correr nel bene ». Con la prima si conchiude la distinzione de' primi tre peccati capitali; con l'altra quella degli altri quattro.

Il primo raziocinio è così formulato da Dante:

> **Or perchè mai non può dalla salute**
> **amor del suo soggetto torcer viso,**
> **dall'odio proprio son le cose tute.**
> **E perchè intender non si può diviso**
> **nè per sè stante, alcuno esser dal primo,**
> **da quello odiare ogni affetto è deciso.**
> **Resta, se dividendo bene stimo,**
> **che il mal che s'ama è del prossimo, ed esso**
> **amor nasce in tre modi in vostro limo.** [1]

L'argomento torna a questo. L'amor d'animo può errar per malo obbietto: ma il malo obbietto non può essere il mal della propria persona nè di Dio: dunque è il mal del prossimo. Qui, come ognun vede, è implicita la triplice distinzione dell'oggetto secondo Dio, se stesso, il prossimo, per la quale pur si differenziano le specie de' peccati [2]. Onde, escluse le due prime parti, « dividendo », resta che il mal che s'ama è del prossimo. Ma la forza dell'argomento sta in que' due « perchè » che eccettuano dal malo obbietto sè e Dio.

Niuno, viene a dire il poeta, può odiare sè stesso, perchè l'amore non può voler la salute o il bene del suo soggetto che solo sotto la ragion di bene, non essendo il male per sè appetibile [3]. E nemmen si può portar odio per sè a Dio; perchè nessuna cosa vale a sussistere in sè separata e indipendente dal primo essere, da Dio, il quale,dice S. Tommaso, « convertit omnia ad seipsum, in quantum est essendi principium; quia omnia in quantum sunt, tendunt in Dei similitudinem qui est ipsum esse » [4]. Sicchè anche i dannati, conoscendo esser Dio senza miscela d'alcun male intrinseco, non possono odiarlo in sè; ma soltanto

[1] *Purg.* XVII, 106-114.
[2] I-II, q. 72, a. 4. — [3] I-II q. 29, a. 4. — [4] II-II, q. 34, a. 1 ad 3.

l'odiano, inquantochè rispetto a loro è male estrinseco e relativo, sendo causa infliggente ad essi ogni miseria a punizione di lor ribellione. Dunque nè a sè nè a Dio si può voler male, assolutamente parlando, perchè quel male non può vestire ragion di bene riguardo al soggetto che l'intenderebbe. Onde resta che rispetto a Dio e a se stesso non si dà « malo oggetto » di cui si possa *aver compiacenza di bene* [1] ossia amore.

Il malo oggetto appartiene pertanto al prossimo; ed è il mal di lui che si ama. Tal conseguenza par dura ad alcuni ed il dotto P. Palmieri ci vede una trasformazione sofistica del concetto di voler il male *materialiter* in quello di volerlo in quanto male *formaliter* [2]. Non pare che qui l'abbaglio preso sia proprio di Dante. Se amare è voler bene, e odiare voler male, poichè « dall'*odio* son le cose tute » e dall'*odiar* Dio « ogni affetto è deciso », ne segue che verso di sè e di Dio non ha luogo se non l'amore, assolutamente parlando, e che solo verso il prossimo si dà l'odio [3]. Il quale non è già un volere il male in quanto male *formaliter*, ossia assolutamente, sibbene *materialiter* sotto la ragione di bene, se non altro apparente. Dante quando deduce che il mal che s'ama è del prossimo, non esclude la ragione di bene, onde

[1] « Ipsa complacentia boni dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. » I-II, g. 26, a. 1.

[2] « Il lettore attento già s'accorge come il concetto generale: *l'amore non retto si torce al male*, si sia, non si sa come nè perchè, trasformato in quest'altro particolare: *l'amore non retto vuole il male d'alcuno.* Egli è che il concetto di volere il male sotto ragione di bene e quindi male *materialiter*, si è cangiato in quest'altro di volere il male in quanto male *formaliter.* » *Commento alla D. C.* Vol. II. pag. 240.

[3] PLATONE aveva scritto nel *Liside* o *De Amicitia* v. finem: « Vultis igitur... fateamur aliud quiddam esse proprium, aliud simile? Volumus procul dubio. Utrum bonum cuique proprium ponemus, malum autem alienum? » E nel *Convivio* o *De Amore* v. f. « Ego autem neque dimidii neque totius amorem assero nisi aliquo pacto sit bonum, quandoquidem et manus et pedes si videantur mala vel a seipsis homines abscindere volunt. Non enim suum quisque diligit nisi forte quispiam quod bonum est suum ac proprium cujusque vocet, quod vero *malum potius alienum.* Quippe cum nihil aliud praeter bonum homines ament ». Benchè qui il significato di *alieno* non sia propriamente il dantesco, gli s'avvicina però assai.

il mal del prossimo s'ammanta all'occhio di chi l'intende e lo cerca, come fa chi opera con animo maligno e del male altrui, che procura, si fa scala al proprio bene e soddisfacimento [1].

Gli è per questo che il mal di Dio, padre e conservatore d'ogni bene che scende all'uomo, *non può intendersi*, dice Dante, come bene della creatura; nè alcuno può mai svestire l'amor della propria salute sì da tender pure alla propria rovina. Solo rispetto al prossimo l'amor del bene di lui può in tutto venir meno nel nostro animo, per dar luogo all'amor del male previsto e inteso escludente dall'avversario ogni bene; ma un sì perverso amore non esclude però mai l'amor del proprio vantaggio, sua maligna sorgente.

Ond'è che il male del prossimo è voluto formalmente come male di lui, ma questa formalità oggettiva non è che materiale rispetto alla ragion formale di bene a sè conveniente, sotto cui da altri è voluto. L'amare il mal del prossimo è insomma una trista conseguenza dell'amor proprio. Per convincersene, secondo il concetto di Dante, basta esaminar in che modo egli spieghi i tre vizi capitali che amano il mal del prossimo. Il superbo per amor della propria eccellenza « sol *per questo*, brama », che il suo vicino « sia di sua grandezza in basso messo »; l'invidioso teme di perder il suo bene « perch' altri sormonti *onde* s'attrista sì che il contrario ama »; e l'iracondo « si fa della vendetta ghiotto, e *tal* convien che il male altrui impronti » [2]. Com'è chiaro, nessun de' tre vuole il male *formaliter* sotto la ragion di male; ma sotto quella di ben proprio cerca il danno altrui. Se quindi dall'applicazione che Dante ne fa convien dedurre la vera intelligenza della sua dottrina, fa d'uopo dire che il ragionamento di lui non pecchi di quel sofisma onde il Palmieri gli fa carico.

A questa teorica dantesca recano molta luce alcune parole

[1] I-II, q. 29, a. 2; q. 72, a 8; I, q. 5, a. 5 ad 4.
[2] *Purg.* XVII, 115-123.

degne di riferirsi dell'Aquinate, ove tratta delle radici del peccato. Anche ne' beni commutabili che l'uomo disordinatamente brama, dic'egli, vi è un ordine, secondo che un bene è fine dell'altro. I mezzi son sempre più numerosi del fine; e però quanto più dappresso al fine ultimo si pigliano le radici de' peccati, tanto saran più poche. Fine ultimo nell'amor de' beni caduchi è l'uomo stesso che a suo pro tutto cerca ed opera. E quindi da parte dell'uomo peccante una sola sarà la radice del peccato inclinante l'appetito a ciò ch'è fine ultimo de' beni commutabili, cioè l'*amor di sè;* da parte invece delle cose cui l'appetito inclina a cercare per questo fine, sarà la radice de' peccati molteplice. Perchè o l'appetito tira al bene caduco e insieme verso il male opposto, o solo tira al bene. Nel primo caso nascono le due radici colpevoli, assegnate da S. Agostino; che sono la cupidigia male accendente e il timore male umiliante donde, nell'applicazione dantesca, risulta la superbia di chi per la speranza dell'eccellenza *brama* che il suo vicino sia soppresso; l'invidia di chi la sua grandezza « *teme* di perder perch'altri sormonti »; e l'ira di chi teme o sdegna di rimaner umiliato dall'ingiuria, e s'adonta « sì che si fa della vendetta ghiotto »: tre vizi che cercano in un medesimo il bene proprio e il male altrui. Nel secondo caso, quando l'appetito inclina solo al bene commutabile, si ha quadruplice radice; universalmente, la brama disordinata de' beni materiali, e particolarmente secondo i triplici beni, sensuali, esteriori, e opinativi, lussuria, avarizia e alterigia, ossia le tre concupiscenze di S. Giovanni [1]. Con questi principii S. Tommaso accorda le varie sentenze di Agostino e della Bibbia intorno alle radici de' peccati. L'Alighieri invece ne usa a classificarvi sotto la settemplice schiera de' vizi capitali, che più o meno procedono da quelle radici. Pertanto nell'amore o appetito « che corre al ben con ordine corrotto », distingue egli anzitutto un bene universale che

[1] II dist. 43, q. 2, a. 1. Cf. I-II, q. 17, a. 4 ad 3.

> ciascun confusamente... apprende
> nel qual si cheti l'animo e disira:
> perchè di giugner lui ciascun contende.
> Se lento amore in lui veder vi tira,
> o a lui acquistar, questa cornice,
> dopo giusto penter, ve ne martira [1].

Che è mai questo bene? È il bene universale confusamente appreso, ma non il corruttibile o falso, come presso S. Tommaso l'oggetto della cupidigia, sibbene la felicità, la buona essenza « d'ogni ben frutto e radice » quel bene « che fa l'uom felice », e dovrebbe attirare ogni pensiero e reggere ogni azione umana, sicchè ciascuno contendesse con ogni virtù di giugner lui. È la ragion comune del fine ultimo specificata nel suo verace oggetto ch'è Dio [2].

Se invece si ponga in quell'altro ben che non fa l'uom felice, l'amor che troppo ad esso s'abbandona è di tre specie,

> ma come tripartito si ragiona,
> tacciolo, acciò che tu per te ne cerchi [3].

Così del triforme bene commutabile Virgilio ne lascia al discepolo la ricerca, perchè facile.

Tuttavia v'è da ragionar un pochino per rinvenir codesto triplice bene caduco. Infatti è vero che a tre si riducono tutti i beni mondani, cioè a onori, ricchezze e piaceri, accennati da S. Tommaso; ma questi non sono il bene tripartito, a cui allude Virgilio. Perchè, se così fosse, non ci sarebbe punto mestieri nè di ricerca nè di ragionamento, essendo quel triforme bene già per sè troppo chiaro e noto, come ci verrà fatto di mostrare nella questione delle tre fiere dantesche. Inoltre, se le ricchezze son l'oggetto dell'avarizia, i piaceri e gli onori dovrebbero esser della gola e lussuria, cosa che degli onori niuno potrebbe ragionevolmente sostenere e difendere. Convien dunque intorno a questi beni eseguir l'indagine, di cui come di un problema

[1] *Purg.* XVIII, 127-132. — [2] Cf. I-II, q. 1, a. 7; q. 4, a. 8.
[3] *Purg.* XVII, 133-139.

numerico impostogli dal maestro, l'Alighieri si scarica sopra noi, e ci lascia la briga della soluzione.

Orbene ecco come, a nostro parere, va sciolto il nodo.

Nell'assegnar l'oggetto de' sette vizi capitali, il poeta, s'è già visto e anco si vedrà in seguito, dà a tre primi un duplice oggetto, l'uno ch'ha ragion di bene proprio, l'altro di mal del prossimo. Il bene proprio, per amor del quale il superbo, l'invidioso e l'iracondo voglino il male altrui non è che uno de' tre beni testè nominati cioè gli onori. Dante infatti tace d'ogni altro bene, e, definendo, nella superbia non parla che di « eccellenza », nell'invidia di « podere, grazia, onore e fama » e nell'ira d' « ingiuria », che ivi val quanto offesa d'onore per cui uno s'adonta, come appare anche dagli esempi di Progne, Aman e Amata. Per tal modo nell'oggetto di questi tre vizi entrano gli onori, secondo l'una o l'altra delle loro molteplici forme, e restano gli altri due beni le ricchezze ed i piaceri per gli ultimi tre vizi, l'avarizia, la gola e la lussuria, perchè l'accidia, come s'è veduto, s'aggira intorno al bene divino, non al caduco. Ragionando, così si tripartiscono codesti due beni: mentre le ricchezze fan parte a sè, i piaceri si suddividono in due specie principalissime, del gusto e del corpo. Le ricchezze quindi spettano all'avarizia, e de' piaceri quelli del gusto alla gola, e quelli del corpo alla lussuria.

Pertanto nella specificazione dell'oggetto l'Alighieri s'accosta da un lato a S. Tommaso, assegnando a' tre primi vizi un duplice oggetto, sebbene li specifichi più colla considerazione del male altrui che intendono che non del bene proprio che li muove; dall'altro invece se ne stacca, perchè assegna ad essi tre quel solo bene che l'Aquinate attribuisce alla superbia della vita, una delle tre particolari radici del peccato. Ma questo discostarsi non è, come ognun vede, che materiale, e una necessità per più riavvicinarsi al gran teologo nel concetto formale, se non altro, della maggior gravezza della superbia rispetto agli altri vizi.

Cosicchè per l'importanza maggiore che ha il lato formale sopra il materiale, il poeta nell'ordinare il suo Purga-

torio, meno s'è straniato dal dottor Angelico, di quel che esteriormente ne paia e ne parve a molti. Anzi, formato il divisamento di seguitar la classificazione de' sette vizi secondo l'ordine di S. Gregorio, perchè più ricevuta, a conciliarle autorità ed approvazione universale non avrebbe potuto darle miglior fondamento della dottrina del primo teologo del Medio Evo. Così la luce de' principii di S. Tommaso eleva e rischiara i placiti di S. Gregorio; ed i due grandi Dottori, per opera di Dante, sì dan l'un l'altro la mano nel campo morale, senza che ne scapiti l'esattezza scientifica. Il perchè la costruzione morale del Purgatorio, se a noi che non respiriamo l'aria medievale, par nel concetto cosa nuova, non dovea già sembrar tale a' contemporanei del poeta, già imbevuti di quanto egli metteva in versi. Onde nessun degli antichi, che noi sappiamo, ebbe mai in ciò a muovergli critiche o appunti, non solo tra i commentatori ed interpreti, i quali, nelle loro spiegazioni per lo più rampollanti dal testo stemperavano la dottrina della commedia e ne faceano così risaltare meglio agli occhi propri ed altrui i pregi e i difetti, ma ancora fra i teologi e i moralisti, al cui occhio talvolta men benevolo non sarebbe sfuggita la poca sodezza scientifica tolta a trama dell'orditura morale del Purgatorio. Ma invece di biasimo l'Alighieri toccò da' dotti di quell'età lode e nome incontrastato di teologo di nessun dogma ignaro, e il suo poema autorità di libro da interpretarsi al popolo ne' sacri templi. Perchè niuno dubitava che colla scienza cristiana non s'accordasse a meraviglia anco la teorica dell'amore e de' vizi capitali. La qual teorica, pur senza il suggerimento del poeta, passò poi non di rado anche ne' libri degli scrittori morali de' secoli susseguenti, tanto che il già citato Le Gaudier, asceta di non piccol nome, trattando della perfezione della vita spirituale, e della fonte de' disordini peccaminosi, sebbene ignaro della Divina Commedia, non altrimenti di Dante parlò dell'amore e della sua connessione co' sette vizi capitali [1].

[1] Ant. Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis*, Parigi, 1643, tom. I, sect. 1, c. 7. L'ultima edizione è di Parigi, Julien. 1856.

XIV.

Le determinazioni dantesche de' sette vizi. — Superbia, invidia ed ira e loro duplice oggetto e ordine di gravezza. — Gli altri quattro vizi, e la loro decrescente reità.

Ma a miglior schiarimento del pensiero dantesco vogliónsi partitamente considerare le definizioni e gli aspetti sotto i quali ci si presentano nel Purgatorio i sette vizi. In due classi, come s'è detto, vanno divisi secondo che si torcono al male ovvero al bene, e poichè la colpa più si aggrava per l'oggetto malo che non pel buono, a parità di condizioni, ne segue che più rei saranno i vizi che cercano il mal del prossimo di quel che sieno gli altri che corrono al ben con ordine corrotto. Codesta divisione dantesca, benchè vada di pari passo con quella de' peccati spirituali e carnali, solo però materialmente quanto all'ordine vi coincide perchè, s'è visto, altri sono i principii formali su cui l'Alighieri incardina il suo ordinamento.

Superbia, invidia ed ira amano il mal del prossimo; ma va notato il modo con che, a detta del poeta, questo amore nasce nel nostro limo. Nasce come una conseguenza, un frutto di altra radice più profonda; è un amor del male, come già toccammo, che spunta a piè d'un amor del bene. Della superbia si dice:

> È chi per esser suo vicin soppresso
> spera eccellenza, e sol per questo brama
> ch'e' sia di sua grandezza in basso messo [1].

Dunque l'amore o la speranza dell'eccellenza è l'unica causa della brama di veder umiliato il vicino. Una tal definizione del superbo fu assai criticata, e si disse che S. Tommaso, per tacer di S. Bonaventura, non iscorse il poeta in siffatto ragionamento. Noi abbiam già sopra chiarito come la dot-

[1] *Purg.* XVIII, 115-117.

trina dell'Aquinate gli rischiarasse il sentiero, non solo riguardo al triplice traviamento dell'amore, ma anche per quel che tocca l'unione del male col bene in un medesimo oggetto inteso. Quanto poi alla superbia, è vero che S. Tommaso la considera per lo più riguardo a Dio e non al prossimo, di cui per avventura può bramare il danno. Tuttavia que' cenni che egli anco sotto quest'aspetto ne dà bastano a farci comprendere perchè il poeta non dubitasse d'aggregare la superbia coll'invidia e coll'ira. I superbi, siccome quelli che han disordinata presunzione di superar gli altri [1], come gl' iracondi, non sentono compassione pel vicino ma disdegno « quia contemnunt alios et reputant eos malos; unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur » [2]. E generalmente, come nota Aristotele, e con lui s'accorda l'Aquinate, chi o per bellezza o per fortezza o per nobiltà o per ricchezza si leva sopra gli altri, li disprezza, e diviene ingiurioso [3]. Ciò vale, oltre il dettone sopra, a scolpar Dante, benchè paia ch'egli nel definir la superbia, più s'accosti ad Aristotele che non al dottor Angelico.

Del rimanente, dove questo non bastasse abbiamo un argomento perentorio in uno de' più divulgati ed ammirati libri di testo che si leggessero nelle scuole giuridiche medievali, cioè nella *Summa super titulis Decretalium*, soprannominata *aurea*, dell'eruditissimo card. Enrico di Susa, quell' « Ostiense » diretro al quale, canta l'Alighieri, « per lo mondo mo s'affanna » [4]. Orbene dove si ragiona delle distinzioni dei vizi capitali ivi s' insegna della superbia che desidera l'ingiustizia e l'eccellenza terrena, cioè, secondo il concetto di Dante, il mal del prossimo e insieme il proprio bene; e che fra gli altri vizi essa ha per satellite anco

[1] II-II, q. 162, a. 3 ad 4. — [2] II-II, q. 30, a. 2 ad 3.

[3] « Ille qui excedit vel in pulchritudine vel in fortitudine vel in nobilitate vel divitiis alios contemnit et fit iniuriosus. » *Commento alla Politica*, l. IV, l. 10.

[4] *Par*. XII, 83. — Anche nell' *Epist*. VIII, 7 l'Alighieri scrive degli studiosi suoi contemporanei che invece de' SS. Padri « nescio quod Speculum, Innocentium et *Ostiensem* declamant. »

la sevizia. « Superbia enim, scrive il famoso canonista, desiderat iniustitiam, potestatem terrenam; et habet hos comites saevitiam, audaciam sive inobedientiam, impatientiam, imprudentiam, pompam saecularem »[1]. È questo concetto del primo vizio capitale per nulla differente dall'aristotelico e più diffuso e ricevuto fra gli studiosi del diritto canonico, certo risonò, là alle dispute de' filosofanti, all'orecchio vigile e intelligente del divino poeta, il quale, associandolo all'idea teologica l'innestò nel Purgatorio, condensò per tal modo nella definizione della superbia come in una sintesi pratica il pensiero dei filosofi e de' teologi non meno che quello de' canonisti.

Analoga a quella del superbo è la definizione dell'invidioso:

> È chi podere, grazia, onore e fama
> teme di perder perch'altri sormonti,
> onde s'attrista sì che che il contrario ama.

Anche qui l'amor ansioso della propria grandezza trascina all'odio del bene altrui; e il pensiero dantesco mirabilmente s'accorda col tomistico[2].

Parimente l'iracondo è definito:

> Ed è chi per ingiuria par ch'adonti
> sì che si fa della vendetta ghiotto,
> e tal convien che il male altrui impronti.

La cosa suona chiara a pressochè tutti i commentatori: il desiderio del bene, ch'è la propria vendetta, spinge ad improntare il male altrui; ma non già al dotto mons. Poletto, se-

[1] HENRICI DE SEGUSIO CARD. HOSTIENSIS, *Summa aurea*, l. 5, *De poenitentiis et remissionibus*, n. 10. E al medesimo luogo, n. 49, dove, secondo l'ordine gregoriano, e non quello di *Saligia* (*Dat septem vitia dictio saligia* ibid. n. 10), si propongono le domande da farsi al penitente sopra i sette peccati capitali, si legge, a proposito della superbia anche questo: « Obviasti scienter authoritati maioris sui? Quod aliorum erat adscripsisti tibi?... *Dixisti unquam verba superba et opprobriosa alicui? Percussisti per superbiam? Tumens in corde contendisti, disputasti, vilipendisti, blaphemasti?* » Di che si vede in qual modo la superbia proceda a voler il mal del prossimo.

[2] II-II, q. 36, a. 1.

condo il quale è un errore il riferire l'ultimo verso a' soli iracondi, ma va esteso anche a' superbi ed agl' invidiosi [1]. Noi, con tutta la riverenza che portiamo all'illustre dantista, non vediamo di dover abbandonar la comune interpretazione siccome quella ch'è suffragata dall'autorità stessa dell'Aquinate. Questi infatti scrive che l'ira nel suo moto riguarda sempre due oggetti; il bene della vendetta, e il mal dell'uomo di cui altri vuol vendicarsi. « Ira semper respicit duo obiecta... unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari » [2]. Al primo de' due oggetti, ossia alla vendetta, si riferiscono que' versi:

> **Ed è chi per ingiuria par ch'adonti,**
> **sì che si fa *della vendetta ghiotto;***

ed il secondo, ossia a cui deve andare il colpo, limpidamente si accenna nel verso seguente:

> **E tal convien che *il male altrui impronti.***

A maggiore schiarimento di queste tre definizioni, vuolsi aggiungere che i vizi, a cui si riferiscono, son così ordinati che dalla superbia all' ira, nel torcersi al male, van diminuendo

[1] Ecco le sue parole (*Comm. alla D. C. Purg.* XVII, 121-123): « Tal verso si deve riferire ai soli *iracondi*, compresi in quest'ultima terzina, ovvero anche ai *superbi* e agl'*invidiosi* accennati nelle due precedenti? molti, anche tra' moderni, stanno per la prima opinione, e ciò mi pare errore, perchè avendo il poeta posto i tre modi onde l'uomo può amare il male del prossimo (vv. 113-114), il verso presente devesi, a parer mio, riguardare come riassuntivo di que' tre modi e tutti e tre comprenderli... Ma la prova, secondo me perentoria... si ha da ciò che... il motivo per le due precedenti terzine è racchiuso nel terzo verso; in questa invece è racchiuso nel verso secondo. » Noi, per tacer dell'intralciamento che ne soffrirebbe la sintassi e la punteggiatura ordinaria seguita qui nella sua edizione anco dal benemerito professore dell'Istituto Leoniano, osserviamo che l'ultimo verso d'ognuna delle tre terzine non contiene già il *motivo* com' egli vuole, ma la *conseguenza* come suonano i costrutti: *a*) « *e sol per questo brama ch'ei sia di sua grandezza in basso messo* »; *b*) « *onde s'attrista sì che il contrario ama* »; *c*) « *e tal convien che il male altrui impronti)* ».

[2] I-II, q. 46, a. 2.

di reità secondo che, a detta di S. Gregorio [1], tutti procedendo dalla radice della superbia, e l'uno generandosi dall'altro, un vizio ha tanto più maligna fecondità quanto per ordine è più vicino alla prima radice.

Questa graduale reità fu implicitamente ammessa dall'Alighieri nell'accoglier la classificazione gregoriana, ed affermata esplicitamente nell'allogamento che fece de' sette vizi su per gli scaglioni, sempre meno gravi a salire, del Purgatorio. Egli certo non dovè negare o frantendere il vincolo e le ragioni, onde connettevano un vizio coll' altro e ne misuravan la malizia S. Gregorio ed i suoi seguaci, ad esempio, Ugo da S. Vittore il quale reca assai belli e sottili argomenti ad allacciar fra loro gli anelli di questa rea catena. Ma più di cotali ragioni intrinseche alla materia, potè presso di lui l'autorità del gran papa moralista e il credito della sua dottrina, che fiancheggiava l'ordine de' vizi da sè seguitato. Comunque la cosa sia, nell'ordinamento morale del secondo regno, il poeta non accennò apertamente a quelle argomentazioni, e reputò meglio fatto d'appoggiarlo sul fondamento de' principii tomistici del malo oggetto e del poco o troppo vigore nel correre verso il bene. Alla luce de' quali principii chi voglia investigare e ponderar la reità de' singoli vizi, sì dal lato dell' oggetto, come da quello della loro intrinseca natura, non pare che non possa trovare plausibili motivi.

Per vedere infatti come il mal del prossimo voluto dalla superbia, il quale, a detta del poeta, consiste nell' « esser suo vicin soppresso » e « ch' ei sia di sua grandezza in basso messo », si specifichi più particolarmente, basta rammentare i dodici esempi di superbi puniti, i quali sono inoltre una prova, nonchè un segno, della maggior fecondità maligna, come vuole S. Gregorio, del primo vizio al paragone degli altri. Nell'invidia il male desiderato al prossimo è il « perder podere, grazia, onore e fama » sì che non sormonti, e tale oggetto par meno grave di quello

[1] *Morali*, I, XXXI, c. 31.

della superbia. Perchè questa, per estendersi a cose e persone superiori, in Lucifero e ne' giganti giunge perfino ad agognar la grandezza e la soppressione di Dio: laddove l'invidia, nascendo comunemente fra i pari di condizione e di stato, come sembra accenni Dante e commenta Benvenuto, mira a un oggetto più omogeneo e in genere non tant'alto. Riguardo all'ira, il mal del prossimo tende a commisurarsi coll'ingiuria da vendicare ed è quindi per qualità e per estensione più determinato e ristretto di quel dell'invidia e della superbia, nè varca troppo i limiti dell'ordine materiale.

Se poi dall'oggetto passiamo a considerar l'intrinseca natura, assegnata a questi tre vizi dall'Alighieri, si fa vie più chiara la decrescente loro gravezza. La superbia, ch'è amor della propria eccellenza, e quindi « spera eccellenza » per l'altrui caduta, s'è detto sopra fino a quale altezza talora ardisca levar le brame e crescer perciò nella propria interna malignità. A lei tien dietro l'invidia e tanto a' panni gliela accosta Cassiano e la sua scuola da farne al tutto una figlia della superbia, ed escluderla di fra i vizi capitali. A tanto non arriva l'Alighieri, seguace com'è di Gregorio, in ciò correttore di Cassiano, ma pure dà all'invidia tali fattezze e così piene d'orgoglio quando la dipinge ansiosa di « podere, grazia, onore e fama », quattro cose su cui s'appoggia l'eccellenza, da risultarne, se non una figlia, la prima sorella germana della superbia e per indole poco men rea di lei. Manco di malizia è nell'ira, che ha in sè per motivo di scusa il nascere non dall'intrinseco malvolere, come fa l'invidia e più la superbia, ma dall'ingiuria altrui per la quale s'adonta e cerca vendetta. Perchè in lei più influisce la passione, di cui è proprio, dove precede, diminuir la libertà e l'imputabilità dell'atto, ed accrescer l'impeto dello agire. E quest'ultima considerazione potrebbe valere un pochino anche per l'invidia, la quale sente pur tanto l'impressione esterna della felicità degli uguali, a lei certo più *vicini* di quel che sieno alla superbia coloro, cui questa vor-

rebbe soppressi e posti in basso per inalzar il proprio trono sulla loro ruina; cosa a che l'invidia non suol mirare, contenta che altri non « sormonti ».

Degli altri quattro vizi, che corrono al ben con ordine corrotto, l'accidia riguarda il vero bene, d'ordine spirituale, e, gli altri tre i beni fallaci, cioè gli esterni e i corporali del gusto e del tatto. La loro gravità dipende da ciò che il vero bene, il quale dovrebbe accendere vieppiù l'animo, per colpa dell'uomo è meno curato di quel che meriti, laddove i beni caduchi ed ingannevoli assai men degni d'amore sono smodatamente bramati. E qui la colpa va scemando a proporzione della maggior attrattiva del bene stesso, perchè quanto più impulsivo è il bene e la passione, tanto meno libero è l'atto della volontà, che corre verso quello. Però i beni esterni e le ricchezze meno commuovono che non la voluttà corporale della bevanda e del cibo, e questa assai meno de' piaceri della libidine, tanto imperiosi, e connaturati all'uomo, che per rintuzzarne gli assalti convien vegliar continuo e star sempre coll'armi in pugno. Ecco perchè l'avarizia colla prodigalità, la gola e la lussuria occupano gli ultimi tre gironi del Purgatorio [1].

[1] Non sarà fuor di proposito notare che le definizioni de' sette vizi che ricorrono nelle opere di Ugo da S. Vittore (*De sacr. fidei*, l. II, p. XIII, c. 1; *Allegor. in Matt.* II, c. 3; *Ex Miscellan.* l. I, c. 109 et alibi) si riducono a queste: « superbia = amor propriae excellentiae; invidia = livor alienae felicitatis; ira = irrationalis perturbatio mentis; acedia = *fastidium* interni boni; avaritia = *immoderata* habendi cupiditas; gula = *nimis* edendi appetitus; luxuria = *immoderatum* desiderium explendae libidinis. » Come ognun vede, degli ultimi quattro vizi il primo *(fastidium)* accenna nella sua definizione a *poco vigore* nel vero bene; e gli altri tre *(immoderata cupiditas, nimis edendi, immoderatum desiderium)* a *troppo di vigore* verso il bene, che non fa l'uom felice. È un accordo che l'Alighieri potè trovare fra il principio ordinatore attinto a S. Tommaso e le definizioni di Ugo e dovè rallegrarsene, come d'un testimonio d'esser sulla buona via.

XV.

Le figlie de' vizi capitali nel Purgatorio. — S. Gregorio, S. Tommaso e Dante — Doppia sorta d'esempi. — I dodici esempi di superbia e S. Bernardo. — Ragione del numero degli esempi d' invidia, ira, accidia, avarizia, gola e lussuria.

Ma i sette vizi capitali, secondo l'intenzione di Dante, devono abbracciare tutte le propaggini del male. Perchè, come tutto il male insanabile si punisce nell'Inferno, così tutto il sanabile vuol esser soddisfatto nel Purgatorio, e non c'è colpa, all'infuori dell'impenitenza finale, di cui non possa l'uomo, sotto l'influsso della divina grazia, pentirsi innanzi che muoia.

L'Alighieri, che pel suo secondo regno aveva eletto il drappello gregoriano de' sette vizi, da S. Gregorio pure ne attinse il complemento de' satelliti subordinati. Ognun sa infatti come quel santo Padre, sulle orme di Cassiano, schieri tutti i vizi sotto il comando di un generalissimo ch'è la superbia loro regina, dalla quale dipendono, quasi duci precipui, i sette vizi capitali dirigenti ciascuno il proprio gruppo di mali abiti minori detti comunemente loro figlie. L'Alighieri, s'è visto, identifica la superbia con la vanagloria; ma l'esercito è il medesimo e si distende in tutto il campo del male. Non potea infatti nè dovea egli rifiutare e lasciar da parte quei vizii subalterni dopo averne accolti e distribuiti sulle cornici del sacro nome i capitani maggiori: altrimenti sarebbe mancata al suo disegno quella larghezza estensiva di forme e quella comprensione di pensiero con che nel Medio Evo ascetici e teologi usavano trattare la materia de' sette od otto vizi capitali [1].

[1] Alcuino scrive (*De divinis officiis*, c. 13; Migne, t. 101, c. 1192): « Sacerdotibus summopere satagendum est ut octo vitia criminalia cum eorum sequentiis atque testimoniis Scripturarum, quibus coercendi sunt homines atque ad meliora promovendi, omni studio intelligant atque doceant. » Egli tratta anche degli otto vizi, ispirandosi a Cassiano, nel *Liber de virtutibus et vitiis*, c. 27-34, il più famoso e studiato de' suoi scritti.

Dante s'accosta a S. Gregorio, ma non immediatamente, sibbene pel tramite dell'Aquinate. Questi, come avvertimmo più sopra nel distinguere le specie de' peccati secondo l'oggetto, la soprabbondanza e il difetto, aggiugne anco le circostanze, le quali, siccome altrove spiega, in tanto traggono ad una nuova specie la colpa, in quanto divengono all'occhio della ragione condizion principale dell'oggetto determinante la specie [1]; sicchè per tal modo la circostanza entra nell'orbita dell'oggetto stesso. Perciò il poeta teologo nell'ordinamento generale del Purgatorio, non accenna alle circostanze del peccato ma solo al triplice disordine d'amore.

Tuttavia nello allargare la sua trama e colorire il suo disegno, non le dimentica, e sotto un altro aspetto, quello delle figlie de' vizi capitali, ce le presenta, vuoi di fronte, vuoi in iscorcio, sempre però con magistrali tocchi di pennello tolti dalla tavolozza dell'Aquinate, negli svariati esempî

Altri invece s'attengono a S. Gregorio, e propongono allo studio del clero o all'esame de' fedeli la sua genealogia de' vizii, come Teodulfo nel *Capitulare* (Migne, t. 105, c. 218), Incmaro nel libro *De Cavendis vitiis* (M., t. 125 c. 868) ecc. Quanto alle figlie de' vizii capitali, il loro numero variò assai; Cassiano ne novera 40 (*Coll.* 5, c. 16); Gregorio 44 (*Moral.* l. 31, c. 45); Alcuino 66 (l. c.), e altri altre. Il già citato Cardinale Ostiense distingue le figlie dalle compagne de' vizii (*Summa super titulis decretatium,* l. 5. tit. 38); le figlie sono le nominate da S. Gregorio; le compagne le aggiunge lui in numero di 26. Fin da' tempi d'Alcuino s'insegnava poi ai confessori il formulario per le interrogazioni dei penitenti intorno ai peccati capitali, e il loro trattato precedeva spesso lo studio più generale della morale. Vedi Zöckler, op. cit. pag. 58 71; Herm. Jos. Schmitz, *Die Bussbücher und das canonische Bussverfahren nach handschriftlichen Quellen,* Düsseldorf, Schwann, 1898, II, pag. 266, 663; A. Mignon, *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor,* Paris, Lethielleux, to. 2, pag. 291 e segg. Onde non fa meraviglia che *nel più antico poema della vita di S. Francesco d'Assisi, scritto innanzi all'anno 1230,* per la prima volta pubblicato e tradotto da Antonio Cristofani, bibliotecario della comunale d'Assisi, (Prato, Guasti, 1882, pag. 30-42) si descriva la battaglia de' sette vizii e delle loro più che sessanta figlie schierati nell'ordine assegnato da S. Gregorio, ed aizzati dalle tre furie Aletto, Megera, e Tesifone. Francesco invece armato de' doni dello Spirito Santo, è nella pugna protetto dalle sette virtù opposte e da tre Grazie, Prosigne, Eugiale e Fasitea; e ogni virtù riveste l'eroe d'una speciale simbolica armatura.

[1] Cf. I-II,q. 18, a. 10.

de' sette vizi capitali, che l'anime purganti meditano o ricordano ne' vari cerchi.

Nel ridurre i quali esempi a sistema secondo una qualche norma molto impacciati sono i dantisti [1]. E il D'Ovidio ne dà per tutta ragione il piacere ch'ebbe il poeta di variare da cerchio a cerchio, tenendo in ciascuno preso a parte « spesso un ritmo poco rigoroso » [2]. Ma la ragione distributiva e il metodo dall'Alighieri seguito nella divisione e nel numero degli esempi viziosi sta, a parer nostro, negli articoli della Somma ove si discorre delle figlie de' sette vizi capitali.

Storia sacra e profana, religione vera e falsa mitologia gli fornivano la materia degli esempi, il cui ibrido intreccio, se da un lato è effetto del classicismo del poeta, dall'altro è frutto dell'universalità, a cui mira, nell'ampiezza del colorito e del disegno, tutto il sacro poema. Ebrei e pagani sono i due popoli che si affratellano nel cristianesimo; i due muri che si riuniscono nella pietra angolare che è Cristo. Bene e male ebbero ambedue, e d'ambedue l'Alighieri deduce buoni e cattivi esempi ad istruzione dell'anime del regno dell'espiazione.

Vari per provenienza, gli esempi cattivi ci offrono più notevole varietà nel loro numero. Dodici ne ha la superbia, sette l'avarizia, tre l'ira, e due ciascuno degli altri vizi. Perchè tanta differenza e parzialità? Il Perez ed il Casini [3] dietro lui già accennarono per l'avarizia la Somma di S. Tommaso, ma essi non andarono più in là. Eppure ivi è la risposta generale a tutte le parti del quesito.

Consideriamo anzitutto il sentiero istoriato, cui battono i superbi, e non siamo di quelli, contro cui grida il poeta:

[1] Cf. E. Moore, *Studies in Dante,* Ser. II, Oxford, 1899, pag. 251 e segg. Noi, a compimento del presente studio, riportiamo qui la postilla che scrivemmo nel periodico *Monat-Rosen* di Basilea del 15 febbraio 1906.

[2] *Il Purgatorio e il suo preludio,* pag. 249.

[3] F. Perez, *I sette cerchi del Purgatorio di Dante,* Milano, Cogliati, 1896, 3ª ediz. pag. 212. — T. Casini, *Comm. alla D. C.* Purg. XX, 103.

Or superbite, e via col viso altero
figliuoli d'Eva, e non chinate il volto
sì che veggiate il vostro mal sentiero[1].

Dodici[2] sono i bassorilievi di superbia punita, posti gli uni accanto agli altri, e riferentisi a fatti sacri e profani: Lucifero ed i Giganti; Nembrot e Niobe; Saul e Aracne; Roboamo ed Erifile; Sennacheribbo e Ciro; e infine Oloferne e Troia; tutti esempi che più o meno ci chiariscono il concetto dantesco della superbia che cerca la propria esaltazione nella brama di sopprimere gli altri. Dodici pure sono i gradi d'umiltà enumerati da S. Benedetto[3], e spiegati magistralmente da S. Tommaso nella Somma[4], contro i quali stanno parimente altrettanti gradi di superbia opposti loro da S. Bernardo, e riferiti anch'essi dall'Aquinate[5]. Dante per la superbia, invece delle figlie, adottò i gradi secondo

[1] *Purg.* XII, 70-72. — Nelle terzine, ove si descrivono le scolture dei superbi fu già avvertito dall'illustre prof. E. Teza, e chiarito dal Medin (*Atti e memorie* d. R. Acc. di scienze, lettere ed arti di Padova, N. S. XIV (1898), 83-93), l'artifizio dell'acrostico VOM, o uomo, risultante dalle prime lettere onde s'iniziano le tre serie di quattro terzine, riunite poi ne' tre versi della tredicesima. Cf. *Purg.* XII, 25-63.

[2] Codesto numero è assai bene assegnato dal Perez e dal Casini nel suo *Commento*, e prima di loro da Pietro di Dante e da Francesco da Buti. Lo Scartazzini invece, e il D'Ovidio (*Il Purgatorio*, pag. 245) ne pongono *tredici*, ma falsamente, perchè il secondo e il terzo non sono che un medesimo, cioè la superbia punita de' Giganti, contemplata da Apollo, Minerva e Marte.

[3] S. Benedicti abb., *Regula*, c. VII, *De humilitate*, Venetiis, 1773, pag. 24 e segg.

[4] II-II, q. 161, a. 6.

[5] E sono: « Curiositas, mentis levitas, inepta laetitia, jactantia, singularitas, arrogantia, praesumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo ». II-II, q. 162, a. 4 ad 4. Si vegga presso S. Tommaso come codesti gradi manifestino la superbia. Cf. S. Bernardo, *De gradibus humilitatis et superbiae*, Opera, Milano, 1850, I, pag. 853 e segg.; I. Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza, Dist.* V. Trattato della superbia, c. 3, Milano, Silvestri, 1825, pag. 221, Gazeo, nelle note in Cassiani *Opera*, Parisiis, 1642, pag. 261 e 264. — Dante potè oltre S. Tommaso, consultare intorno ai dodici gradi di superbia l'opere stesse di S. Bernardo; ma da queste non potea dedurre la norma per gli esempi degli altri vizi quale gliela forniva la Somma dell'Aquinate, a lui certo più nota e famigliare che non gli scritti del mellifuo abate.

il numero di S. Bernardo, quali li trovò presso il dottore Angelico. Vero è che la rispondenza degli esempi a' gradi, benchè appaia generalmente non oscura, talvolta non è sì perspicua che altri non ci possa trovar da ridire. A nostro modo di vedere, la cosa potrebbe correre così che 1) la *rebellio* sia raffigurata in Lucifero e 2) la *singularitas* ne' Giganti; 3) la *proesumptio* in Nembrot e 4) la *mentis levitas* in Niobe; 5) la *simulata confessio* in Saul e 6) l'*inepta laetitia* in Aracne; 7) la *peccandi consuetudo* in Roboamo e 8) la *curiositas* in Erifile; 9) la *defensio peccatorum* in Sennacheribbo e 10) la *libertas* in Ciro; l'*arrogantia* in Oloferne e 12) la *jactantia* in Troia ed Ilio. La storia e gli atti di tali superbi danno non infondata ragione di questo ragguagliamento che sottoponiamo al giudizio de' dotti.

Del resto, quand'anche esso non fosse che arbitrario da parte nostra, noi non faremmo che imitare in ciò il poeta medesimo, il quale scelse i suoi esempi, non solo per la superbia e per gli altri vizi del Purgatorio, ma e per l'Inferno, come volle, e li propose in quella luce e sotto quella formalità di malizia che gli parve bene, e che spesso discorda dalle cognizioni e da' giudizi nostri. Quello che a noi preme di far notare è la parità di numero tra le dodici figurazioni plastiche della superbia punita e i dodici gradi di superbia, contrapposti ad altrettanti gradi di umiltà, quali li leggiamo riportati nella Somma, parità che non può essere meramente casuale, ma si dimostra voluta ed intesa anche dall'analogia ricorrente negli altri vizi capitali.

Nella cornice degl'invidiosi, agli occhi de' quali la scultura non potea approdare perchè portan le palpebre cucite da fil di ferro, risuona invece agli orecchi il tuono spaventoso di voce trapassante che ricorda due esempi d'invidia punita, cioè Caino ed Aglauro; un uomo biblico ed una donna mitologica[1]. Perchè sol due? Trattando delle figlie dell'invidia, la quale altro non è che tristezza pel bene del prossimo,

[1] *Purg.* XIV, 133, 139.

S. Tommaso ne parla come dell'accidia o tristezza del ben divino, e distingue due motivi per cui l'invidia si muove ad agire, e sono o *per fuggire la tristezza* o *per soddisfarla*[1]. L'Alighieri s'attenne a questo semplice numero e lasciò da parte, per chiarezza di disegno, le cinque figlie dell'invidia, di cui l'Aquinate non tratta nel corpo dell'articolo, sibbene nella soluzione alla terza difficoltà.

Tre esempi troviamo invece nella cornice degl'iracondi, aggirantisi in fumo denso e soffocante. Le imagini dell'ira punita piovono nella fantasia, e Dante stesso ne fa l'esperienza. La prima visione ch'ei vede è quella di Progne, esempio mitologico, l'altra è di Aman, della storia biblica; e la terza di Amata della favola epica virgiliana[2]. Tre esempi che rispondono al triplice aspetto sotto cui l'Aquinate nel distinguerne le figlie considera l'ira, cioè secondo ch'essa è o *nel cuore* o *nella bocca* o *nell'opere*[3].

L'osservazione poc'anzi fatta per il girone dell'invidia val pure per quel dell'accidia. Anche qui due esempi di vizio, gridati dalle due ultime anime della schiera corrente frettolosa ed agitata: l'esempio biblico, gli Ebrei nel deserto morti prima d'entrar nella terra promessa, e l'esempio classico, la gente che non seguì Enea in Italia, ma infingarda in Sicilià

se stessa a vita senza gloria offerse[4].

Così pure, dice S. Tommaso, molte cose fanno gli uomini per l'accidia o tristezza, vuoi *per ischivarla* vuoi *per secondarla,* trascinati dal suo peso all'azione[5]. Due motivi identici a quelli dell'invidia, e due esemplari pure dante-

[1] II-II, q. 36, a 4. De' due esempi danteschi, Caino avrebbe peccato per fuggire la tristezza, Aglauro per soddisfarla.

[2] *Purg.* XVII, 19-39.

[3] II-II, q. 158, a. 7. — Aman avrebbe peccato col cuore, Amata colla bocca, Progne co' fatti.

[4] *Purg.* XVIII, 133-138.

[5] II-II, q. 35, a. 4. — Gli Ebrei nel deserto peccarono per fuggire il tedio; i seguaci d'Enea per soddisfarlo, restando in Sicilia.

schi d'accidia, in cui si assommano le figlie di lei delle quali parla pure l'Aquinate, non nell'articolo ma in risposta al secondo argomento.

Nel ripiano seguente, bocconi per terra legati mani e piedi, i prodighi e gli avari, ogni notte, ripetono e gridano sette esempi d'avarizia: quattro della storia o leggenda profana, Pigmalione, Mida, Polinnestore e Crasso, e tre della narrazione sacra, Acam, Anania con Safira ed Eliodoro[1]. E sette pure sono le figlie dell'avarizia, di cui dietro S. Gregorio parla S. Tommaso[2], le quali sono dal Casini sull'orme del Perez così distribuite che Pigmalione simboleggi la *proditio,* Mida l'*inquietudo*, Acam la *fraus,* Anania e Safira il *periurium,* Eliodoro la *fallacia,* Polinnestore l'*obduratio contra misericordiam* e Crasso la *violentia.*

Nè codesta rispondenza vien meno nella cornice de' golosi, i quali odono ricordarsi due esempi, l'uno mitologico de' Centauri che

> *satolli*
> Teseo combatter coi doppi petti;

e l'altro sacro,

> degli Ebrei ch'*al ber* si mostrar molli[3],

quando Gedeone elesse i combattenti per l'impresa contro i Madianiti. Due infatti, sazietà e *intemperanza nel cibo e nella bevanda* sono le parti del vizio della gola, e tanto note ad ognuno che non sarebbe mestieri ricorrere alla Somma dell' Aquinate per trovarne la ragione, se ad essa non ci rimenasse l'analogia, che andiamo cercando, tra il duplice esempio e la duplice divisione che ivi ci si offre dell'immoderazione della gola, nella quale, come il diletto si distingue secondo il cibo o la bevanda, così i vizi che quello cercano ponno generalmente procedere o da parte dell'anima o da parte del corpo, i due componenti della natura umana, e le due scaturigini di tutte le figlie della gola[4].

Parimente due sono gli esempi di lussuria gridati dai

[1] *Purg.* XX, 103-117. — [2] II-II, q. 118, a. 8. — [3] *Purg.* XXIV, 121-126.
[4] II-II, q. 148, a. 6.

due drappelli di anime, nel momento in cui, dopo l'incontro, si separano per opposto cammino. L'uno è « Soddoma e Gomorra » della storia biblica, e l'altro « Pasifae » della mitologia pagana[1]. Due schiere e due esempi viziosi: perchè, come nota S. Tommaso sul farsi a distinguere le figlie della lussuria, per questo vizio si disordinano *le due facoltà superiori* dell'uomo, *ragione e volontà*, i cui atti ne rimangono conseguentemente offesi[2]. Vero è che l'Aquinate definisce poi ogni colpa della lussuria, come uso del corpo fatto non secondo la retta ragione[3]; ma con tal principio egli distingue non le figlie, sibbene le specie di quel vizio, le quali ridotte a due gruppi dall'Alighieri, caratterizzano le due schiere, l'una de' sodomiti, lerci contro natura, l'altra, come spiega il Casini, de' lussuriosi propriamente detti, rei delle rimanenti forme di lussuria. Comunque però si distinguano le due schiere, la duplice facoltà superiore dell'uomo, accennata da S. Tommaso, come principio distintivo delle figlie della lussuria, dovette suggerir al poeta, se non le due schiere, il duplice esempio malo ch'esse ricordano al loro separarsi, e che tanto offende e deturpa l'ordine della ragione e della volontà.

In conclusione, come si fa chiaro da' raffronti additati, l'Alighieri pigliò a base del numero degli esempi viziosi da meditarsi dall'anime purganti i gradi di superbia proposti da S. Bernardo e le distinzioni che S. Tommaso fa non nelle soluzioni delle difficoltà, ma nel corpo degli articoli concernenti le figlie de' sette vizi capitali. Per tal modo introdusse nella trama del Purgatorio, oltre i vizi, anche le loro propaggini, che pareano sfuggirgli di mano, e mentre rallargava le linee del suo vasto disegno e lo completava, gl'impresse quell'unità architettonica e scientifica, che è propria della teorica gregoriana de' vizi capitali da lui eletta a pietra fondamentale e linea direttiva del suo edifizio.

[1] *Purg.* XXVI, 40-42. — [2] II-II, q. 153, a. 5. — [3] Ivi, q. 154, a. 1.

XVI.

Le virtù opposte a' sette vizi. — I buoni esempi da meditare, e ragione del loro numero secondo le diverse virtù. — L'arte dantesca nel velare il disegno.

Il settemplice disordine d'amore colle sue ree propaggini è per dir così lo sfondo principale del Purgatorio, ma nereggiante di tinte e di episodi sinistri. Sopra questo sfondo con forti tocchi di luce benigna e di tranquillo colorito, vengono a sovrapporsi, per istudiato contrasto, le squisite figurazioni degli esempi di virtù opposte a' sette vizi capitali. Dal contrapposto si sprigiona maggior chiarezza, a illuminar le contrarie scene. L'Alighieri, che, come sopra avvertimmo, ammaestrato dalla dottrina di S. Tommaso, e de' Padri e de' Dottori, sapeva che le colpe ed i vizi si specificano per la loro opposizione alle virtù non altrimenti che per l'oggetto formale, propose, con finissimo accorgimento d'arte, alla meditazione dell'anime purganti tipi buoni e cattivi, perchè prendessero maggior vergogna e purgazione dal riguardare il malo esempio seguito e il buono obliato. E ciò si confà al Purgatorio il quale non è, come l'Inferno, luogo sol di tormenti, ma anco muda di rinnovazione. Ivi il purificarsi è come dell'oro nel crogiuolo, che collo spogliarsi d'ogni scoria e caligine riconquista ogni splendore e preziosità dianzi offuscata e bruttata. Così l'anime nel regno dell'espiazione, mentre purgano le caligini del mondo, coll'esercizio della virtù rinnovellano in sè quel nitore e quella perfezione, che senza poter più crescere per gli atti virtuosi perchè non più meritorii, va però più e più dimettendo delle sue imperfezioni, fino a render l'anima totalmente monda e tutta libera a mutar convento.

Non è qui il luogo di trattar per singolo di quanto di bene si opera nel Purgatorio dall'anime, perchè solo indirettamente tocca il nostro assunto; ma non sarà inutile a chiarir la costruzione morale del secondo regno, l'esami-

nare con quanto studio l'Alighieri scegliesse e ordinasse il numero degli esempi virtuosi de' sette cerchi.

La voce de' Padri e de' Dottori, in ispecie forse di S. Bonaventura, il culto popolare verso la Vergine, la divozione speciale del poeta, gli fecero certo preporre a tutti nella esemplificazione virtuosa il modello di Maria, di colei, in che con ogni perfezione

s'aduna
quantunque in creatura è di bontate [1].

Storia sacra e profana gli fornirono gli altri esempi. E questi consistono sì in fatti di persone determinate, sì in detti altrui ricordati per ammonimento. Nè son presi e disposti a caso; ma la loro scelta e distribuzione è così ordinata che rivela l'intento del poeta di nascondervi sotto il più e il meglio delle virtù, o si considerino i loro atti oppure la loro materia, a segno tale, che vengono ad abbracciare una intiera teoria di bene. Così risulta compiuto il trattato dei vizi capitali dal contrapporre loro negli esempi virtuosi le opposte virtù.

Quindi dell'umiltà contraria alla superbia Dante scolpisce sulla ripa della prima cornice tre esempi di « visibile parlare » [2]. E li distingue, non già secondo i gradi d'umiltà stabiliti da S. Benedetto, opposti a' quali egli già aveva istoriati nel pavimento dodici bassorilievi di superbia, ma giusta i tre gradi di perfetta umiltà offertigli da una glossa citata nella Somma [3], ove sono assegnati i tre gradi

[1] *Par.* XXXIII, 21. — [2] *Purg.* X, 34-96.

[3] « Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est subdere se majori... secundus est subdere se aequali... tertius gradus est subesse minori, in quo est omnis iustitia ». II-II, q. 161, a. 6, arg. 4. In questo terzo grado si allude al battesimo di Cristo, il quale, sottomettendosi al Battista tanto di sè minore, adempiè « omnem justitiam » (MATTH. III, 15.) Senza caricarci del delitto di un paragone, anche Trajano, secondo la leggenda s'umiliò ai minori, quando, come ripete l'Alighieri nel Paradiso, XX. 45 « la vedovella consolò del figlio »; onde come « giusto e pio » (*Par.* XIX. 13) corse voce fosse per le preghiere di S. Gregorio liberato dall'inferno, credesse in Cristo e venisse esaltato alla gloria celeste. Così meglio s'accorda l'umiltà di Traiano lodata nel Purgatorio con la sua giustizia premiata nel Paradiso.

di sommissione a' maggiori, agli eguali ed agl'inferiori. La Vergine che dice: « *Ecce ancilla Dei* » è esempio di chi si umilia a Dio tanto di sè maggiore; Davidde, personaggio biblico, che, danzando davanti all'arca, « e più e men che re era in quel caso » come fatto vile e spregevole agli occhi della sua stessa consorte Micol, è esempio di chi si soggetta al disprezzo degli uguali; Traiano, eroe della storia profana, che consola del figlio la vedovella, compiendo ogni giustizia, è modello di chi si sommette agl'inferiori.

Nella seconda cornice volano, non visti, spiriti, parlando « alla mensa d'amor cortesi inviti ». Son due voci di carità, opposta all'invidia, che ricordano *benevolenza di famiglia* nell'esempio della Vergine alle nozze di Cana: « *Vinum non habent* »; *benevolenza d'amici* nel fatto mitologico di Oreste e Pilade, la cui reciproca amicizia e carità spingeva l'uno a morir per l'altro [1]; *benevolenza verso i nemici* nell'ammonimento evangelico di Cristo: « Amate da cui male aveste » [2].

Alle voci volanti per l'aria del secondo girone succedono nella cornice dell'ira le estatiche visioni di mitezza. Perchè l'ira, sebben non abbia contrario propriamente, trova tuttavia a sè contrapposta la mansuetudine come quella che mitiga e seda l'eccitazione iraconda [3]. Si rammenti poi che, secondo Aristotele e S. Tommaso, degl'iracondi altri sono amari, altri difficili, altri acuti [4]; e si vedrà che il mite esempio della Vergine, la quale parla al Figliuolo ritrovato « con *atto dolce* di madre » [5], un'ammonizione contro l'*ira amara* che cova lungo tempo il rancore nell'animo. Contro l'*ira difficile* sta il fatto pagano di Pisistrato, il quale alla moglie montata in « gran dispetto » e ansiosa di vendicarsi

[1] « Maiorem hac dilectionem meno habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis ». JOAN. XV, 14.

[2] MATTH. V, 44.

[3] Cf. I-II, q. 23, a. 3; II-II, q. 158, a. 2.

[4] I-II, q. 46, a. 8; II-II, q. 158, a. 5.

[5] *Purg.* XV, 88-92.

perchè un ardito giovane avea dato un bacio alla loro figliuola, « benigno e mite » rispondeva « con viso temperato »:

> Che farem noi a chi mal ne desira,
> se quei, che ci ama, è per noi condannato [1]?

Il terzo esempio scritturale di Stefano che, lapidato a morte, ôra a Dio che perdoni a' suoi persecutori, « genti accese in foco d'ira » non è forse una sublime vittoria dell'*ira acuta,* la quale ad ogni lieve contradizione tosto s'infiamma? Il giovinetto Stefano, anco in mezzo al tempestar delle pietre e alle grida spietate di « morte, morte », non dà segno veruno d'essersi commosso ad ira, anzi tranquillo e perdonando soccombe « con quell'aspetto che pietà disserra » [2].

Nel ripiano dell'accidia gli esempi virtuosi non più appaiono per visioni, ma son gridati dall'anime. Essi sono tre, analoghi a que' di benevolenza, vale a dire, due fatti ed un ammonimento. De' due fatti il primo riguarda la sollecitudine nel *vincer le difficoltà derivanti dalle cose,* come fe' Maria che « *corse* con fretta *alla montagna* »; l'altro ammonisce d'esser presti a *superar le difficoltà provenienti dagli uomini,* e ci presenta la fulminea rapidità di Cesare, pagano, a vincer i suoi nemici. Codesti due esempi son gridati da due anime che precedono correndo; le altre appresso soggiungono ad alta voce l'ammonimento d'affrettarsi non più a sormontare gli ostacoli al bene, ma ad *operare il bene stesso:*

> Ratto, ratto, che il tempo non si perda,
> per poco amor, gridavan gli altri appresso,
> chè studio di ben far grazia rinverda [3].

[1] *Purg.* XV, 94-105. — [2] *Purg.* XV 106-114.

[3] *Purg.* XVIII, 103-105. — Questi versi sono la traduzione libera del testo di S. Paolo (Gal. VI, 9-10): « Bonum facientes, *non deficiamus:* tempore enim suo *metemus non deficientes.* Ergo *dum tempus habemus, operemur bonum* ». L'Apostolo esorta a non venir meno, a non perder il tempo che abbiamo per operar il bene, a non lasciarci raffreddar *per poco di vigore,* perchè a suo tempo ne mieteremo il frutto; o, come Dante dice, perchè lo studio di ben fare ravvivi e faccia apparire il verde ossia la speranza ch'è

Triplice è pur l'esempio virtuoso che risuona sulla bocca degli avari e de' prodighi, allogati quivi, come nell'Inferno, insieme. Due esempi di povertà; l'uno ***di povertà d'effetto***, quel di Maria « povera tanto », dicono le anime piangendo,

> quanto veder si può per quell'ospizio
> ove sponesti il tuo portato santo [1];

l'altro di ***povertà d'affetto***, dato dal romano Fabrizio, il quale « con povertà *volle* anzi virtute

> che gran ricchezza posseder con vizio.

Il terzo esempio, tolto dalla storia cristiana, è di ***liberalità*** virtù contraria alla prodigalità, cioè:

> della larghezza
> che fece Nicolao alle pulcelle
> per condurre ad onor lor giovinezza [2].

Ma l'euritmia del triplice ammaestramento virtuoso riscontrata finora ne' cerchi antecedenti, e che ritornerà nell'ultimo, fallisce nella cornice della gola, la quale ci offre cinque esempi di temperanza da meditarsi dall'anime, gridati dalla voce misteriosa d'in su l'albero da' pomi soavi e buoni. Qui l'arte di Dante si affina, e, ad abbracciar tutta la perfezione della temperanza, concreta bellamente ne' cinque esempi le varie circostanze che la debbono ornare, opposte alle specie di golosità, raccolte nel famoso verso:

> Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose [3].

Il primo, come sempre, è quel di Maria, la quale era sì lungi dall'esser frettolosa *(præpropere)* nel pigliar cibo che « più pensava, onde fosser le nozze orrevoli ed intere

nella grazia, sicchè poi maturi il fiore della gloria nella Candida Rosa dei cieli. Il concetto, benchè espresso con parole diverse, è tutt'uno.

Si può ricordare ancora: « Festina tempus et memento finis, ut enarrent mirabilia tua ». *Eccli.*, XXVI, 10. Cf. *Eccli.*, X, 29; XIV, 14; *Iud.*, XVIII, 9.

[1] *Purg.* XX, 22-23.

[2] *Purg.* XX, 25-32.

[3] II-II, q. 148, a. 4. Cf. S. Gregorio M., *Morali*, l. XXX, c. 13, a med.

ch'alla sua bocca » [1]. De' quattro esempi seguenti, i due pagani riguardano, l'uno il non eccedere nella quantità dei cibi *(nimis)*, perchè « le romane antiche, per lor bere, contente furon d'acqua »; l'altro nel non portarsi al cibo per golosità *(ardenter)*, ma solo per fame e sete, perchè

lo secol primo, che quant'ôr fu bello,
fe' savorose con fame le ghiande,
e nettare con sete ogni ruscello.

Ne' due biblici vediamo anzitutto la temperanza di Daniello, che « dispregiò » i cibi preziosi *(laute)* della mensa regale e preferì legumi, sicchè « acquistò sapere »; e infine la noncuranza del Battista per ogni vivanda preparata *(studiose)*, nutrendosi, là nel deserto di « mele e locuste » [2].

Rivediamo nell'ultima cornice il ternario d'esempi. E l'Alighieri ci propone la castità sotto le sue tre forme [3], di *verginità, sublimissima, raffermata anco da voto,* quale fu quella della Vergine Madre, che disse « *Virum non cognosco* »; di *castità comune intatta,* simboleggiata in Diana che « al bosco si tenne ed Elice caccionne che di Venere avea sentito il tosco »; e finalmente di *castimonia coniugale e vedovile,* qual si conviene a « donne e mariti

che fur casti
come *virtute* e *matrimonio* imponne [4]. »

In questa breve rassegna da noi fatta degli esempi virtuosi ognun vede come s'allarghi l'ordinamento morale del secondo regno anco nell'arringo del bene, e qual mirabile rispondenza e nesso leghi senz'eliderne il contrasto, i vizi e le virtù con le loro suddivisioni e propaggini, sì da risultarne un disegno largo, ragionato, scientifico, per nulla inferiore a quel più minuto e più vario che ammiriamo nell'Inferno. Certo, l'arte dantesca è finissima, e nella molteplice fecondità delle forme poetiche che senza posa, sempre varie di

[1] *Purg.* XXII, 142-144.
[2] *Purg.* XXII, 145-154.
[3] Cf. II-II, q. 152, a. 5.
[4] *Purg.* XXV, 128-135.

linee e di contenuto, ci passan davanti allo sguardo, essa tien celato quel filo maestro che le avvicina e le informa della vita del tutto. Ma è opra d'occhio scrutatore lo spingersi al di là del velo, il sorprendere nell'ombra e nella penombra de' fondi l'intreccio delle figure, che balzan fuori, e il ritrovare quell'armonizzar delle singole parti col tutto, che rende uno e bello il grandioso edificio. Per tal modo questi legami intellettuali, che sfuggono a chi ferma l'occhio ne' particolari senza estenderlo a tutto l'insieme, svelano a noi la via del pensiero di Dante, e il lavorio del suo meraviglioso scalpello.

XVII.

Riassunto e schema dell'ordinamento morale del Purgatorio.

A questo punto del nostro lavoro, dopo l'esame fatto delle singole parti della costruzione morale del Purgatorio, ci par conveniente ed utile riassumere in uno schema il disegno che ne risulta. Esso si differenzia totalmente da quello proposto dal Filomusi-Guelfi, troppo soggettivo per appagare gli scrutatori del pensiero dantesco [1]. Anch'egli tentò d'appoggiarsi a S. Tommaso, come pur si provò il Ronzoni [2]; ma i passi che l'uno e l'altro ne recitano son troppo lontani dal fornire sufficiente ragione dell'ordine generale del secondo regno. Noi, ne' raffronti fatti, ci siamo studiati di ravvicinar le parole del divino poeta con la dottrina di S. Tommaso e d'altri Dottori sol quando e dove l'accordo di forma e di concetto ci parea facile a vedersi e ad ammettersi. Altri potrà per avventura scovar altri argomenti; ma non dubitiamo che essi non sieno per avvalorare quelli da noi recati. Le non brevi ricerche negli scrittori scolastici, e nell'Aquinate, le cui opere teologiche e filosofiche

[1] *La struttura del Purgatorio* in *Giornale Dantesco,* anno V, pag. 362 e segg.

[2] *Minerva Oscurata,* pag. 199.

d'ogni ragione, dovemmo poco men che interamente rileggere, ci danno fiducia d'esserci avvicinati alle vere fonti dantesche.

Le quali, s'è visto, si riducono quasi sòlo ad Ugone di S. Vittore e a S. Tommaso, come interprete d'Aristotele nell'Etica e di S. Gregorio nei Morali dove espone la genealogia de' vizi. Ugone fornì il nesso tra il fuoco del Purgatorio ed i sette vizi capitali, Aristotele suggerì la distinzione de' negligenti per abito ritraente dal bene e de' viziosi per abito inclinante al male. S. Tommaso, da' principii aristotelici avea dedotta la specificazione de' peccati secondo l'oggetto e il troppo e poco vigore; l'Alighieri l'applicò a' sette vizi giusta l'ordine di S. Gregorio, e v'innestò le propaggini o figlie del peccato da lui proposte, seguendo le norme generali dell'Angelico.

Ond'è che il pieno sviluppo dello schema del Purgatorio dee comprendere non solo la negligenza, e i sette vizi ma anco le figlie di questi e le virtù opposte. Nè sarà discaro a' nostri lettori se in un quadro lo rippresentiamo loro quale ci pare debba disegnarsi a maggior intelligenza della seconda Cantica. Il disegno è semplice e dopo la dimostrazione che se n'è fatta, chiaro e adeguato al concetto dantesco. Solo, a comprenderne tutta l'importanza ed estensione, si pensi che alla meditazione degli esempi de' vizi e delle virtù (tra i quali ogni anima forse più rumina quelli che meglio si confanno colla propria colpa nel vizio o contro la virtù) rispondono in ciascun girone indistinte schiere di spiriti purganti, rei o d'aver *commesso* peccati per vizio, o d'avere *omesso* e trascurato atti debiti della virtù contraria. Per tal modo la comprensione ideale del Purgatorio apparirà tutta animata e reale.

Schema morale del Purgatorio

Soddisfazione delle colpe proprie — Meditazione degli esempi altrui

- **Abiti mali**
  - ritraenti dal bene (negligenza)
    - proprio
      - Scomunicati dalla Chiesa (Dio)
      - Pigri fino all'ultim'ora (se stesso)
      - Morti per forza altrui (prossimo)
    - pubblico... Imperatori e principi
  - inclinanti al male (malo amor)
    - nel male
      - per malo obbietto (*verso il prossimo*)
        - Superbia
          - esempi dei 12 gradi di superbia
            - 1 *curiositas* (Erifile)
            - 2 *mentis levitas* (Niobe)
            - 3 *inepta laetitia* (Aracne)
            - 4 *iactantia* (Troia)
            - 5 *singularitas* (Giganti)
            - 6 *arrogantia* (Oloferne)
            - 7 *praesumptio* (Nembrot)
            - 8 *defensio peccati* (Sennacherib)
            - 9 *simulata confessio* (Saul)
            - 10 *rebellio* (Lucifero)
            - 11 *libertas* (Ciro)
            - 12 *peccandi consuetudo* (Roboam)
          - esempi d'umiltà verso
            - i maggiori (Maria)
            - gli eguali (Davide)
            - i minori (Traiano)
        - Invidia
          - es. d'invidia
            - per fuggir la tristezza (Caino)
            - » appagar » (Aglauro)
          - es. di carità
            - di famiglia (Maria)
            - » amicizia (Oreste e Pilade)
            - verso i nemici (« Amate... »)
        - Ira
          - es. d'ira
            - col cuore (Aman)
            - con la bocca (Amata)
            - coi fatti (Progne)
          - es. di mitezza
            - contro l'ira amara (Maria)
            - » » difficile (Pisistrato)
            - » » acuta (Stefano)
    - nel bene
      - per poco vigore (*verso Dio*)
        - Accidia
          - es. d'accidia
            - per fuggir il tedio (Ebrei)
            - » soddisfar » (Troiani)
          - es. di sollecitudine
            - contro le difficoltà delle cose (Maria)
            - » » degli uomini (Cesare)
            - nel far il bene stesso (« Ratto, ratto... »)
      - per troppo di vigore (*verso di sè*)
        - Avarizia
          - es. d'avarizia
            - tradimento (Pigmalione)
            - inquietudine (Mida)
            - frode (Acam)
            - spergiuro (Anania)
            - falsità (Eliodoro)
            - inumanità (Polinnestore)
            - violenza (Crasso)
          - es. di povertà e liberalità
            - povertà di effetto (Maria)
            - » » affetto (Fabrizio)
            - liberalità (S. Niccolò)
        - Gola
          - es. di gola
            - nei cibi (Centauri)
            - nelle bevande (Soldati di Gedeone)
          - es. di temperanza
            - non *proepropere* (Maria)
            - » *nimis* (Romane antiche)
            - » *ardenter* (Secol primo)
            - » *laute* (Daniello)
            - » *studiose* (Battista)
        - Lussuria
          - es. di lussuria
            - contro natura (Sodomiti)
            - non contro natura (Lussuriosi)
          - es. di castità
            - verginità con voto (Maria)
            - » comune (Diana)
            - castità coniugale (Donne e mariti)

XVIII.

Un'ultima domanda: che cosa si sconta nel Purgatorio? — Ombre ed anime. Le reliquie del peccato: la soddisfazione e le colpe veniali. — Il rinnovamento totale dell'uomo. — Conclusione.

A compire il nostro studio ci rimane di toccare la questione: sotto qual aspetto si purgano nel secondo regno i sette vizi capitali? come abiti e radici male? o come atti peccaminosi e residui di soddisfazione? Noi, qui sulla fine, diremo una parola di risposta, nè tornerà inutile a comprender meglio la costruzione morale del Purgatorio.

Dante regala, forse seguendo una sentenza esposta comechessia da S. Agostino [1], un corpo fittizio all'anime separate, e ne spiega il modo particolarmente nel regno dell'espiazione [2]. È una finzione poetica. Per mirar la dottrina che s'asconde sotto questo velame, lasciando da parte il privilegiato rinnovamento spirituale e corporale del poeta stesso traverso i sette cerchi, vuolsi distinguere la finzione dalla realtà. Quando l'anima solvesi dalla carne, ne ammonisce l'Alighieri,

> in virtute
> seco ne porta e l'umano e il divino:
> l'altre potenze, tutte quante mute;
> memoria, intelligenza e volontade,
> in atto molto più che prima acute [3].

Restano dunque in atto soltanto le potenze spirituali, mentre le sensitive e corporali, perchè del composto, cessano colla dissoluzione dell'uomo, e solo in virtù sussistono ancor nell'anima separata.

Nel Purgatorio pertanto non esistono, anche giusta la sentenza filosofica di Dante, spogliata d'ogni poesia, se non l'anime nude di corpo terrestre, sebbene appaiano ai due visitatori oltramondani colla paruta di ombre; ma queste

[1] Cf. EGIDIO COLONNA, *De praedestinatione, prescientia, paradiso et inferno*, c. 8, 9, 13, 14. Romae, Bladus, 1555.

[2] *Purg.* XXV, 79 e seg.

[3] *Purg.* XXV, 77-84.

non son altro all'infuori di « vanità che par persona ». Solo l'anima ivi soffre; la carne nel suo sciogliersi in polvere già ha sofferta ogni pena della sua cooperazione al peccato, il quale, alla morte dell'uomo, si ritrova integralmente o nelle sue conseguenze soltanto nella volontà e per la volontà nell'anima, non già nella morta carne. Ivi dunque vuolsi punire o purgare dove rimane [1].

Però in chi muore pacificato a Dio più non rimane nè il reato di colpa mortale, nè quello di pena eterna, sì solo ciò che comunemente va sotto il nome di reliquie de' peccati, per le quali, come osserva il Bellarmino colla dottrina scolastica, s'intende non solamente il fomite della concupiscenza o i mali abiti contratti o il reato della pena temporale, ma ancora i peccati veniali; perchè queste cose sole e tutte possono, in un uomo giustificato, rimaner di ciò che appartiene al peccato. Ma il fomite cessa per la morte, perchè s'estingue la sensualità, nè per esso è stabilito il purgatorio, altrimenti anche i pargoli battezzati ne dovrebbero soffrir le pene, dappoichè il battesimo non toglie loro il fomite. De' mali abiti, quelli che han sede nelle potenze sensitive, dispaiono insiem con queste al punto di morte; ma quei che han per soggetto la volontà, non cessano necessariamente alla separazione dell'anima, perchè, com'è chiaro, non risiedono in potenze affisse ad organo corporale. Tuttavia neppure per siffatti abiti è costituito il purgatorio; perchè ne seguirebbe che gli adulti, i quali, dopo contratti più mali abiti, sono battezzati e subito muoiono, o cadono uccisi per Cristo, non potrebbero andar salvi se non sostenendo anco le pene del purgatorio. Giacchè nè il battesimo nè il martirio distruggono tali abiti, che ne' battezzati soglion perdurare vivi quanto prima, nè si espellono che a forza di atti virtuosi contrari. Si può quindi ammettere che tutti codesti abiti e inclinazioni male della volontà vengan tolti dall'anima separata al primo atto contrario che fa nell'ingresso all'altra vita. Perchè, sebben quaggiù non basti un atto buono ad estinguere un abito acquisito

[1] Cfr. Bellarmino, *De purgatorio*, l. II, c. 9.

con lungo esercizio malo, può ben bastare, continua il Bellarmino, al di là, dove non v'ha più ripugnanza di fomite, e l'anima è assai più forte all'operazione, e la volontà, per confessione di Dante, è «in atto molto più che prima acuta».

Che se il poeta descrive gli abitatori del regno dell'espiazione ancor carichi delle loro male consuetudini, è necessità logica ed artistica, per render sensibili al nostro sguardo intellettuale gli effetti espiativi delle reliquie di que'mali abiti che più non sono, e per far sì che la «paruta» d'un anima abbia un carattere proprio e personale da distinguerla da tutte l'altre, anco del suo girone. È un velo poetico, animato, che porta l'impronta e la fisonomia degli affetti che furono, e ripresenta le persone riconoscibili ancora a chi già le abbia vedute in vita.

Resta dunque che le reliquie del peccato, che si purgano nel secondo regno, non sieno propriamente che il reato della pena temporale ed i peccati veniali[1]. È questa dottrina dell'Aquinate, e ammessa comunemente da' teologi[2], e che l'Alighieri dichiara di far sua coll'uso sapiente di vocaboli indicanti pena (*satisfazione, debito, moneta, paglia*), o accennanti a lievi colpe (*caligini, note, schiume, scoglio, storture*) e altrettali di senso proprio o metaforico[3].

Mentre la soddisfazione sconta la pena temporale dei peccati mortali e veniali, la purificazione toglie ogni neo imputabile, il quale, a quanto può dedursi dalla Commedia, non si cancella sì tosto. Contemporaneamente le anime si rivestono della virtù contraria al vizio capitale che scontano, e a ciò giovano vari atti virtuosi come la preghiera e la meditazione, in cui esse vanno continuamente esercitandosi

[1] Bellarmino, l. cit.

[2] Cf. *Summa Theol.* III, Supp. appendix, q. 2, aa. 4 et 5. Il S. Dottore corresse in parte ciò che aveva scritto nel *Commento alle sentenze*, che cioè la pena del purgatorio «aliqualiter voluntaria virtute gratiae habet vim expiandi culpam omnem quae simul cum gratia stare potest», e scrisse poi (*De malo*, q. 7, a. 2 ad 9 et 17): «Culpa non remittitur per paenam, sed remittitur in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum; sed prout exit in actum charitatis, detestantis veniale peccatum».

[3] Cf. F. Perez, *I sette cerchi del Purgatorio*, ed. cit. pag. 29.

fino al completo rinnovamento. Non che tali pie opere valgano ad accrescer di un grado anco minimo la grazia e il merito della vision beatifica, ma germogliano come frutto spontaneo e naturale dalla buona volontà, che non può più rimanere inerte e pigra all'opera buona nello stato sicuro in che vive.

Collo sciogliersi del « nodo » della pena, che tien l'anima come schiava e quasi legata al sacro monte, essa rimane monda e passa « da serva a libertade ».

> Prima vuol ben; ma non lascia il talento,
> che divina giustizia contro voglia,
> come fu al peccar pone tormento[1].

Spogliato dunque « lo scoglio che esser non lascia a lei Dio manifesto », e divenuta « degna di salire al cielo », ecco tremar il monte, e da tutte le parti intonarsi un canto di lode a Dio nell'alto de' cieli[2]. La purificazione da cerchio a cerchio è compiuta; aperta splende la via de' cieli. E l'anima fortunata s'avvia al preludio dell'eterna beatitudine, alla vetta del sacro monte, ove fu felice l'umana famiglia, per ivi deporre nel Lete anco la memoria del peccato e riacquistar nell'Eunoè quella d'ogni ben fatto, e quindi ispiccar di là il volo oltre le sfere fino al trono della Divinità.

Così, dall'Egitto del nostro emisfero sotto il governo dell'Angelo navicellaio l'anime destinate al cielo, ma non peranco totalmente purgate dalle caligini del mondo tragittano al lido dell'espiazione, a conquistar la libertà e la patria promessa oltre le stelle, mercè la distruzione dei sette popoli o vizi capitali, che loro contendono il passo. Ottenuta la vittoria salgono le fortunate fra gl'inni di lode salienti all'alto Sire, salgono, benedette dagli angeli e da Dio, alla rocca di Sionne, alla celeste Gerusalemme, ch'è vita intera d'amore e di pace e senza brama sicura ricchezza. Così al merito succede il premio, al tempo dell'esilio e della purificazione dolorosa il gaudio infinito dell'eternità beata, all'inno e al meriggio del Purgatorio l'osanna e i fulgori del Paradiso.

[1] *Purg.* XXI, 58-66. — [2] *Purg.* XX, 127-138, XXI, 70-72.

INDICE

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P. S. P. A. Magister.

—

IMPRIMATUR

Josephus Ceppetelli Patriarcha Constantinopolitan.
Vicesgerens.

Roma, 1907, Tip. A. Befani, Via Celsa 6, 7.

Del Medesimo autore:

L'ETICA NICOMACHEA

E

L'ORDINAMENTO MORALE DELL' « INFERNO » DI DANTE

CON UN' APPENDICE

LA CONCEZIONE DANTESCA DEL GRAN VEGLIO DI CRETA

CONTRIBUTO SCIENTIFICO

Bologna, Zanichelli, 1906, **L. 4.** Volume pagg. 200.

Fa parte (IV. II^a Serie) della *Biblioteca storico-critica della letteratura dantesca* diretta da PASQUALE PAPA.

LA CONCEZIONE

DEL

Purgatorio dantesco

CON UN' APPENDICE

SOPRA LA SENTENZA DEL PROF. FR. D'OVIDIO

SECONDA EDIZIONE

ROMA, « *Civiltà Cattolica* », 1906. — **L. 1.**

Prezzo del presente volume L. 1.